Luis Suárez

GRANDES INTERPRETACIONES DE LA HISTORIA

CLÁSICOS DE HISTORIA 529

LUIS SUÁREZ

GRANDES INTERPRETACIONES DE LA HISTORIA

Prólogo de José Orlandis

(1968)

A partir de la edición de EUNSA
Colección Cultural de Bolsillo Temas NT 21
Pamplona 1976

En homenaje a
don Luis Suárez Fernández (1924-2024)
con ocasión de su fallecimiento.

Con agradecimiento a EUNSA.

CLÁSICOS DE HISTORIA 529

ÍNDICE

PRÓLOGO

Las visiones de conjunto que tratan de poner al alcance de un público de lectores cultos, pero no de especialistas, una síntesis coherente de una determinada rama de las ciencias, tan sólo pueden elaborarlas con garantía aquellos que son ya auténticos maestros en esa misma parcela del saber.

Exponer al público de lengua española, con sencillez de forma y hondura de contenido, el panorama de la «Historia de la Historia» es una empresa que tan sólo podía acometer un gran historiador. Creo que ninguno hay con mejores títulos que Luis Suárez Fernández, un universitario ejemplar con larga experiencia académica, en la cual ha sabido conjugar la investigación científica y el arte de las exposiciones de conjunto; un profesor que ha hecho compatible —¡difícil empeño!— una notabilísima producción personal con la dedicación generosa a crear escuela, a despertar vocaciones que en el momento actual constituyen ya una brillante promoción de jóvenes historiadores.

Guiado por la mano experta de este consumado maestro, el lector se siente invitado a emprender una apasionante aventura intelectual. A medida que avanza en la lectura de estas páginas, descubrirá cuáles fueron los principales modos de entender la Historia que han existido desde la aparición sobre la tierra de culturas humanas capaces de crear una ciencia histórica. Desfilarán ante él, como jalones de un largo camino, las grandes interpretaciones que han tratado de descifrar cuál ha sido el sentido de la sucesión de las edades, desde la Antigüedad clásica hasta los modernos diagnósticos de Spengler y Toynbee.

Esta lúcida exposición desemboca en un capítulo que el autor ha titulado «La crisis de la conciencia histórica» y que, a mi juicio, lleva hasta su clímax el interés que el libro despierta. Las respuestas modernas, las que se han dado en los dos últimos siglos a los interrogantes que plantea el sentido de la Historia, han terminado en decepciones profundas que suscitan esa crisis de conciencia. Tal conclusión podría dejar la impresión engañosa de que el libro se cierra con una visión pesimista y desalentadora acerca de la futura suerte de la Humanidad. Pero Luis Suárez, lejos de sucumbir a la esterilizante tentación de un criticismo desalentador, invita a los lectores a un gran acto de reflexión moral, que para el cristiano se traduce en acto de fe y de esperanza.

El historiador cristiano, a pesar de los pesares, cree en la acción de Dios sobre el mundo, cree en la Providencia y en la libertad del hombre. Estas son las razones últimas de su radical optimismo, las que le inducen a pensar que el hombre —un ser libre y responsable— será siempre capaz de una reacción salvadora, aunque sea al borde mismo del abismo que parece abrirse bajo los pies de la Humanidad contemporánea.

JOSÉ ORLANDIS

I.
EL CONCEPTO DE HISTORIA

Historia sucedido e Historia conocimiento

En nuestro idioma, la palabra Historia sirve indistintamente para expresar dos conceptos diferentes: por una parte, la plenitud del suceder; por otra, el conocimiento de este suceder. En su origen —la palabra procede del verbo griego *historein*, que quiere decir curiosear, inquirir o investigar — Heródoto no la utilizaba sino en el segundo de dichos sentidos. En alemán, por ejemplo, la distinción se hace mediante palabras diferentes: *Historie* es la realidad del suceder; *Geschichte*, la ciencia. Ya en principio tenemos que establecer una cierta limitación de nuestro campo, pues en este libro nos ocuparemos preferentemente de aquellas interpretaciones que del suceder, de la *Historie* —utilizando la palabra alemana—, se han hecho o, cuando menos, de las que han calado hondo en la cultura occidental, que, no en balde, se encuentra ahora en la plenitud de conciencia histórica que no se ha dado nunca en ninguna otra.

Es una aspiración constante de nuestra cultura y de las que nos han precedido —griega y romana — en el ámbito del Mediterráneo lograr una explicación total del pasado. Meta que la experiencia parece demostrar imposible. En una posición extrema, como afirmaba Dilthey, tendríamos que esperar al fin del mundo para poder escribir la Historia completa. En la práctica suceden varias cosas: primero, que los historiadores seleccionan, de la plenitud del pasado, aquellos datos, hechos o acontecimientos que necesitan para explicación de su labor; después, que orientan sus investigaciones en el sentido que les marcan las tendencias de su propio tiempo; por último, que la experiencia histórica necesaria para su trabajo no es poseída *a priori*, sino que se va formando en el curso de la investigación. Explicaremos brevemente esto.

Incluso cuando se intenta hacer Historia Universal, esto es, dar una imagen coherente de la evolución cultural de toda la Humanidad, el historiador selecciona, de entre los acontecimientos pasados, aquellos que, a su juicio —y en esto procede como cualquier científico—, entran en la composición de dicha imagen coherente. Todo el mundo está conforme en admitir que una tormenta producida en cualquier año del siglo XIV o una erupción volcánica del Mauna Loa en el siglo XVIII son acontecimientos pasados, lo mismo que el juramento del Juego de Pelota o la batalla de las Termópilas. Pero un investigador se ocupa de los segundos y no de los primeros porque aquéllos, y no éstos, han promovido consecuencias que se reflejan en el conjunto evolutivo de la Humanidad. En otras palabras, el historiador se ocupa no de todos los acontecimientos pasados, sino de cierta clase de ellos, a los cuales llama *hechos históricos*.

Sucede además que la investigación no puede hacerse normalmente a escala universal —ninguna demostración mejor que las limitaciones que se advierten en las pretendidas Historias Universales que se publican—, sino que debe reducirse a ciertos temas, épocas, países o ámbitos culturales, dejando a otros la tarea de realizar las síntesis. En todo caso el criterio seleccionador se estrecha: del conjunto de los *hechos históricos*, el investigador elige solamente aquellos que se relacionan específicamente con su trabajo. Considerada en conjunto, la investigación histórica no orienta sus preferencias por el mero capricho de quienes la practican. Si todo hombre es hijo de su tiempo, el historiador lo es en igual o mayor medida que cualquier otro. Su tarea consiste además, no en el estudio objetivo del pasado —

como a menudo se ha dicho—, sino en el conocimiento del presente a través del pasado. En la medida en que este presente cambia, cambian también las preguntas que el hombre formula a su pasado. Tal es la causa de que casi cada generación necesite rehacer su historia, pues las respuestas dadas por las generaciones que la precedieron ya no satisfacen a las nuevas interrogantes que se plantean. Si en la actualidad existe una marcada tendencia en favor de la Historia social y económica, ella obedece no a una moda, sino a una necesidad; los problemas más importantes que afectan a nuestro tiempo ya no son de naturaleza política, sino social y económica.

La Historia *Geschichte* —sigamos empleando el término alemán— realiza un trabajo continuo, enriquecimiento ininterrumpido de la conciencia histórica del hombre, pues los hallazgos realizados nunca se abandonan, sino que se les hace servir de plataforma sobre la que se asienta la etapa investigadora siguiente. Esto sucede también con cada historiador; en la medida en que está realizando su trabajo, conforma también su conciencia histórica. Este es uno de los aspectos más importantes de nuestra ciencia e invalida la distinción hecha por el positivismo en el sentido de que una cosa es *aprehender* los datos —función del historiador— y otra *comprender* los hechos —función del sociólogo—, pues basta la primera operación; quiero decir que ningún hecho puede ser aprehendido sin que, al mismo tiempo, sea comprendido. Una consecuencia directa de cuanto decimos es el subjetivismo histórico. Ningún historiador puede aspirar a contemplar su campo de investigación —Historia *Historie*— desde fuera de él, pues, como hombre, se halla implicado en la Historia; y ésta merece estudiarse precisamente porque, inmerso en ella, el hombre la siente carne de su propia carne.

Filosofía de la Historia

En este pequeño libro emplearemos más de una vez el término Filosofía de la Historia, aunque actualmente los historiadores tienden a prescindir de él como susceptibles de originar equivocaciones. Fue usado por vez primera en el siglo XVIII por Voltaire, quien quería distinguir entre la mera Historia narrativa que entonces se practicaba y una nueva Historia crítica que explicase los hechos. Pero lo que Voltaire hizo en la práctica queda como ensayo de explicación crítica, muy por debajo de lo que actualmente entendemos por Historia a secas. Hegel volvió a emplear la expresión para referirse a una Historia universal o total. Reclamaba prácticamente para los filósofos el derecho a proporcionar la explicación completa del pasado humano. Tendremos ocasión de analizar sus ideas. El positivismo emplearía luego el término como una definición del esfuerzo que preconizaba por descubrir leyes generales de la Historia.

Trataremos de dar al título Filosofía de la Historia el mismo valor que, en cada caso, le atribuyeron los autores que lo utilizaron, sin aceptar, desde luego, una objetiva separación entre ella y la Historia. Es indudable que la concepción filosófica dominante en cada tiempo o en cada historiador influye de un modo muy intenso sobre el concepto del acontecer histórico. En el flujo cambiante de las interpretaciones descubrimos el carácter científico de la Historia. Pues ya no se reserva la cualidad de ciencia, como querían los positivistas, a un orden lógico de conocimientos objetivos sobre fenómenos que se rigen por leyes matemáticas, sino a la ordenación sistemática de verdades que se edifican sobre ciertas hipótesis de trabajo indemostrables. La Historia procede de idéntica manera: hecho el planteamiento de problemas, trata de hallar una explicación ordenada mediante el estudio de los hechos pasados. Porque aun cuando la Historia se escriba en un orden cronológico directo, de antiguo a moderno, se investiga a la inversa, es decir, de moderno a antiguo.

Posible definición de la Historia

Volviendo por un momento a reducirnos a la consideración de la Historia como género de conocimientos, hemos de afirmarnos en la idea de que se trata de una de las varias maneras de investigación que se ofrecen al hombre respecto al mundo en torno; sólo que su materia, nacida de la actividad social humana, no puede definirse por medio de leyes. Esto no quiere decir que no existan leyes dentro de la Historia —la presión sobre pueblos sometidos desarrolla en ellos progresiva capacidad de resistencia, valga el ejemplo—, pero en todo caso su cumplimiento se halla condicionado a ciertos hechos previos que dependen de la actividad del hombre, es decir, que pueden darse o no darse. De ahí que Maravall estime la posibilidad de existir leyes *en* la Historia y no leyes *de* la Historia. Esto nos llevaría muy lejos en el terreno de la libertad del hombre, que no conviene tratar aquí.

En apariencia, el historiador colecciona hechos para ordenarlos y, en suma, almacenarlos en un esfuerzo potente de memoria. Tal apariencia se acomoda mal con la realidad, pues el trabajo del historiador consiste, como apuntábamos antes, en la búsqueda de respuestas a preguntas que previamente debe plantearse. Como toda ciencia, trata de llegar a conocer algo que, en principio, le es desconocido. Para alcanzar su meta se vale de testimonios, sean éstos documentales, arqueológicos o de otro género. Bien entendido que lo que constituye el eje de su labor es la serie de preguntas planteadas, y éstas se hallan forzosamente en el presente, puesto que el historiador se sitúa subjetivamente en su propio tiempo. Es así como puede comprenderse la definición que Huizinga aconseja para la Historiar «es la forma en que una cultura se rinde cuentas de su pasado».

No resulta fácil hallar una definición adecuada de la Historia. Aquí podemos prescindir perfectamente de ella, puesto que tratamos de examinar interpretaciones diversas que se han hecho del acontecer histórico y aquéllas dependen del concepto que de la ciencia histórica poseen sus autores. Pero dejemos previamente establecido que tal concepto no es unánime ni, mucho menos, estable; ha evolucionado en el transcurso del tiempo. En realidad, hasta hace todavía menos de un siglo no ha empezado a afirmarse el carácter científico singular de la Historia. Ésta trata de enlazar presente y pasado para someterlos a un orden lógico unitario, explicando el presente por el pasado y el pasado por el presente. Sirve —y es la única respuesta que puede ofrecerse a quienes niegan el valor de la Historia — para el autoconocimiento del hombre; sin ella faltaría en la conciencia científica una dimensión humana esencial: la del tiempo.

Crecimiento, ciclo, evolución

El suceder histórico, esta gran aventura colectiva de la Humanidad, puede ser concebido de dos maneras radicalmente distintas: o como un proceso ideal de crecimiento hacia una meta situada dentro o fuera del tiempo o como una cadena cíclica de repeticiones semejantes al proceso biológico que aparece cada ser orgánico individualmente considerado. En el primer caso se entiende que el proceso humano es único. En el segundo es múltiple y cada entidad —*polis*, *nación* o *cultura*— se desenvuelve aisladamente. El entendimiento de la Historia como una sola línea ascensional supone la admisión de ciertos objetivos para la Humanidad, que están fuera de ella. La explicación cíclica se apoya en el concepto de que las sociedades humanas tienen en sí mismas cumplimiento.

De clara raíz bíblica, la concepción lineal de la Historia es compartida por el providencialismo agustiniano, el marxismo y el positivismo; también en cierto modo por Jaspers. En el providencialismo, Dios es el supremo motor de la Historia que conduce a la Humanidad al cumplimiento del Reino que no es de este mundo. El marxismo suprime a Dios y su providencia, pero sigue considerando la meta de

la Historia un cierto Reino de plenitud humana instalado en el futuro. El positivismo sustituye providencia por progreso, pero al objetivar la ciencia coloca este progreso fuera de la mente humana y como exterior a ella. Por eso el futuro es también más importante que el pasado. Los hombres se dirigen a él como iluminados por el brillo fulgurante del saber.

La concepción cíclica de la Historia es, al mismo tiempo, la más antigua y la más moderna. Fue formulada por Polibio cuando llegó al descubrimiento de una de las leyes que se cumplen en la Historia, la de la sucesión lógica de los regímenes políticos; sólo que él la creyó ley absoluta y no relativa. Desde el comienzo de la Edad Moderna —Maquiavelo— reaparece, conforme el teocentrismo medieval se ve sustituido por el humanismo. Pero entonces experimenta modificaciones que Vico expresa ya con claridad en los años centrales del siglo XVIII; cumpliéndose en cada cultura, la ley del ciclo resulta compatible con el progreso cuando se relacionan unas culturas con otras, puesto que ninguna parte del punto cero, sino de cierto grado de evolución colectiva que sirve de plataforma.

Las grandes formulaciones históricas de los siglos XIX y XX —Hegel, Spengler, Toynbee— se ajustan preferentemente a esta última interpretación. Con ello nos proporcionan un nuevo tipo de protagonistas en la Historia, las *sociedades* o *culturas*, únicas a las que Toynbee acepta considerar como campo histórico inteligible. De esta forma entramos en el concepto básico de la evolución de la Humanidad. La Historia Universal es el ámbito en que se mueven las varias culturas, contemporáneas y progresivas; su movimiento constituye sin embargo un proceso único en el sentido de que por medio de él van alcanzando los hombres su libertad —entendida no en el aspecto político, sino en el científico de dominio cada vez más perfecto de la Naturaleza— al mismo tiempo que su unidad. En un momento que parece iniciarse en nuestros días, los hechos históricos se producen a escala mundial; quiere decirse que el suceder histórico está empezando a ser universal. El universalismo es término de llegada más que puro planteamiento científico.

II.
LA INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA EN GRECIA Y ROMA

Descubrimiento de una posición científica

De un modo paralelo, aunque con sentido muy diferente, judíos y griegos llegan por vez primera a una concepción lógica de la Historia. En páginas anteriores hemos apuntado la presencia continuada de sus dos grandes descubrimientos: ciclo y crecimiento. Pero, mientras la interpretación grecorromana madura en el siglo II a. de J. C. y parece agotarse con la misma cultura en la que había nacido, la bíblica sólo alcanza cumplimiento con el Cristianismo, merced al cual se convierte en única durante varios siglos. La interpretación helénica de la Historia es una dependencia de la posición científica adoptada por los pensadores griegos —mundo=Naturaleza—, mientras que la cristiana es una dependencia de la fe —mundo=Creación—. Nos ocuparemos en este capítulo de estudiar el modo en que se produjo el descubrimiento del ciclo.

Grecia comenzó elaborando, como las culturas orientales, una serie de recuerdos en orden cronológico, al servicio de la vanagloria nacional o de la comodidad en referencias políticas. Listas de magistrados se encuentran en Esparta desde el año 755 a. de J. C. y en Atenas desde el 682; a estas últimas se añaden a partir de siglo VI algunos datos que podríamos calificar de históricos. No otra cosa eran los famosos *Fasti* romanos comenzados a componer sin duda por este mismo tiempo. Una cultura, como la griega, que sitúa en la cúspide los valores estéticos, tenía que sentir tendencia a concebir, en principio, la historia como un arte. Los logógrafos, los atidógrafos, el propio Heródoto, inventor de la palabra Historia, concibieron su trabajo así y lo presentaban para ser leído en las grandes concentraciones olímpicas, lo mismo que si se tratara de un poema.

La primera concepción de la Historia la encontramos en los poemas homéricos, *Odisea* e *Ilíada*, y en *Trabajos y días* de Hesíodo; es enteramente religiosa. La marcha de la Humanidad constituye, para ellos, un proceso de degradación ineluctable de un modo semejante al que la Biblia presenta. Se toma como punto de partida un tiempo ya pasado en que los hombres habrían vivido en estado de perfección, una Edad de Oro. Ya veremos luego cómo esta idea desempeña importante papel en la elaboración platónica de la ley del ciclo. La posición de Hesíodo es pesimista: la Tierra se encuentra dominada por la injusticia. Pesimismo de que participa la religión griega; a menudo se dice que la muerte en plena juventud es el mejor regalo de los dioses.

De acuerdo con lo que constituye una continua tradición aria, los griegos concebían a sus dioses como imágenes agrandadas de los hombres; la inmortalidad era su único signo distintivo. Los mitos daban gran énfasis a la conquista de la inmortalidad por algunos héroes. Partiendo de esta concepción se imaginaban las relaciones entre dioses y hombres de un modo contractual: el sacrificio era medio de prevenir la cólera de los dioses, obligándoles con la ofrenda. Mezclados a ellos —todavía en Tucídides asistimos a intervenciones divinas—, los dioses sentían envidia de los hombres; el exceso de prosperidad podía acarrear esa cólera divina a la que se designaba con el nombre de *némesis*. Pero, en principio, dioses y hombres estaban sujetos a fuerzas ciegas, y sólo gracias a la victoria de Apolo sobre la serpiente Pitón —la luz sobre la materia— se habían visto los dioses libres de la necesidad de la muerte, que recaía sobre los hombres. De esta forma las más antiguas tradiciones religiosas preparaban

la mentalidad griega para la aceptación de una identidad universal de la Naturaleza, cuyas leyes rigen el mundo.

En el siglo VI a. de J. C. un grupo de estudiosos, habitantes de las ciudades de Jonia, en Asia Menor, se planteó por vez primera el problema de la naturaleza del mundo con rigor científico, esto es, formulando preguntas cuya respuesta en principio ignoraban y tratando después de hallar tales respuestas dentro de la lógica racional humana. Todos concluyeron en afirmar la unidad sustancial de la materia, la cual permanentemente se crea y se destruye. Con toda claridad la escuela llamada eleática formuló un principio, según el cual el mundo quedaba reducido a un mero conjunto natural regido por leyes también naturales. Una sobre todas parecía imponerse: todos los seres recorren el ciclo biológico del nacer, desarrollarse y morir en cadena sin fin. Consecuencia directa de tal apreciación, el acontecer histórico carece de sentido y es un eterno retorno sin origen ni meta.

De todas formas la conciencia histórica del hombre griego se vio beneficiada por el rigor científico de los filósofos jónicos y eleáticos, puesto que exigía la búsqueda de la verdad sin conformarse con el mito. En la misma Jonia, por el tiempo en que laboraban dichos filósofos, vivió Hecateo de Mileto, a quien corresponde el mérito de ser el primero en decir que el objeto de sus investigaciones era la búsqueda de la verdad. Su obra no es todavía Historia; pero el conocimiento de las tierras y los hombres que se deriva de sus grandes viajes aspira a ser también científico, es decir, respuesta a las interrogantes que sobre unas y otros se plantea. Encuadraba al hombre en un doble esquema geográfico y cronológico, dando a cada generación un tiempo de cuarenta años; este doble esquema nos sirve todavía para delimitar nuestra conciencia histórica.

La concepción griega de la Historia

Debemos recordar que existe una diferencia bastante radical entre la idea que nosotros tenemos de la ciencia Historia y la que los griegos poseían. En principio la consideraban un arte y la colocaron bajo la advocación de una de las nueve Musas, Clío. Además, negaban la posibilidad de aprehender de un modo estable —y era para ellos condición indispensable a la ciencia— aquello que por esencia se definía como mudable y transitorio. Existe, pues, una notable contradicción entre sus afirmaciones teóricas y sus métodos, que responden a un maduro criterio científico. Su Historia se ocupa de actos humanos y no divinos, cuya autenticidad se entiende comprobada y a los que se sitúa en un determinado momento cronológico; la verdad se impone a la estética.

Esto no quiere decir que lo legendario esté ausente. Mitos y prodigios figuran a cada paso en las producciones historiográficas grecorromanas; pero no debemos olvidar que unos y otros eran creídos como verdades plenas. No es esto lo importante, sino la actitud del historiador, para quien el estudio del hombre constituye un eje. Heródoto da por primera vez a su obra el título de *Historia* porque pretende investigar las acciones de los hombres y narrarlas a fin de que sean conocidas en la posteridad; pero añade que le importa sobre todo no sólo descubrir lo que el hombre ha hecho, sino saber por qué lo ha hecho. Tucídides insiste en estos argumentos. Cuando Heródoto elige como tema la lucha de los griegos y los persas, lo hace consciente de su valor de ejemplaridad, pues en la oposición entre la libertad helénica y el despotismo oriental ve uno de los factores esenciales en la vida humana. Actitud pragmática visible en cualquier ciencia.

Para muchos resulta sorprendente que en Grecia se produjese por primera vez un conocimiento histórico cuando la concepción de la vida individual o colectiva dentro del rígido principio del ciclo hacía imposible la comprensión de la idea del progreso. Pero éste no es inherente a la Historia. También resulta difícil explicar el interés que mostraron por este género de estudios cuando Platón

afirmaba que un conocimiento científico no podía basarse sino en objetos permanentes. Los griegos veían en el suceder histórico y en su tremenda mutabilidad una señal del orden impuesto por los dioses, y así querían conocerlo para prevenirse. Su actitud era puramente empírica: observaban para aprender en la observación la forma en que sucedían las cosas. Esta misma actitud les libró de cualquier clase de determinismo: un hombre prevenido podía escapar a las ruedas dentadas del destino.

Una concepción semejante es algo bien distinto de lo que ahora entendemos por investigación histórica. Los griegos no intentaban reconstruir el pasado valiéndose de testimonios contemporáneos de los sucesos, sino que se conformaban con recoger y ordenar los acontecimientos presentes a fin de que sirvieran de lección a la posteridad. Este es el sentido de la conocida frase «La Historia es la maestra de la vida». Es lógico que, al proceder así, no admitiesen otra fuente de información que la de aquellos testigos directos de los sucesos que relataban. Esto no quiere decir que los historiadores griegos admitiesen con boba credulidad cuanto se les decía; poseían un sentido crítico muy agudo que les libraba de tal peligro.

Esta limitación al tiempo presente es una consecuencia de la ampliación a la Historia de las leyes de la Naturaleza. Puesto que la vida de las *polis* o de las sociedades se rige por el mismo principio que la de los individuos, carece de interés formularse preguntas acerca del origen y la meta de la Historia; sí, en cambio, importa mucho averiguar la forma como se comporta cada una de esta sociedades que puede ser arquetipo o molde al que se ajusten todas las demás. Y esto se consigue mejor mediante testigos visuales que, desde dentro, analicen.

Heródoto

Heródoto de Halicarnaso, ciudad ésta enclavada en Asia Menor, vivió entre los años 484 y 426 a. de J. C, aunque no sabemos con precisión la fecha de su nacimiento y de su muerte. Miembro de un importante grupo de artistas, pensadores y sabios que se reúne en Atenas durante el gobierno de Pericles, guarda cierto paralelismo con Sócrates, su contemporáneo, porque, como él, también fue un innovador consciente, aunque no dejó discípulos. Su obra es sobre todo importante porque incorpora por primera vez la Historia al conjunto de posiciones científicas: llamaba un poco despectivamente a sus predecesores *logógrafos*, esto es, narradores; pues él se proponía explicar la verdad. De ahí el nombre que escogió para la nueva ciencia.

Tres notas caracterizan la *Historia* de Heródoto, tal como él la concebía. Exposición de verdades y no de fábulas, abarca únicamente el ámbito cronológico que, en su opinión, puede ser explorado mediante testigos presenciales de los sucesos o monumentos aún levantados en los lugares que para ellos se eligieron; incluye noticias de setenta años anteriores a su nacimiento. La explicación gira en torno a un suceso único, la lucha de helenos y bárbaros, oposición entre Occidente y Oriente, que es presentada como una de las constantes de la Historia; este argumento central se enmascara muchas veces con la gran cantidad de noticias. Por último, Heródoto tiene conciencia plena de que está construyendo un conjunto homogéneo con los datos que ha podido recoger; este conjunto es creación de artista y, por ello, presenta su obra en Olimpia como si se tratara de una tragedia.

El relato de Heródoto se reviste de sencilla majestuosidad, y los abigarrados grupos de combatientes que se alinean en uno y otro bando, Oriente y Occidente, recuerdan la composición narrativa de los frontones de los templos griegos. La victoria griega se produce un poco inesperadamente, pero se explica como una consecuencia de la superioridad que la razón, la moral y el hábito de la competencia han dado al hombre helénico. Más que un simple relato —aunque

fundamentalmente la obra se presenta en forma narrativa— es una explicación del acontecimiento que Heródoto juzgaba decisivo.

Con respecto a sus antecesores, el papel de la divinidad aparece rebajado y, sobre todo, se ciñe a una parcial justicia. Se advierte también cierto respeto por las creencias ajenas, pues en todas reside una parte de la verdad. De este modo, al difuminarse el sentido religioso propiamente griego, aparecen con claridad dos ideas: una, la del papel decisivo del hombre en la Historia; otra, la de la existencia de fuerzas mecánicas —el Hado, dirá Heródoto— que se establecen por encima de los dioses y los hombres. Nadie escapa a la fatalidad del Hado; pero éste no constituye ninguna fuerza consciente, voluntad de lo divino, sino una fuerza ciega a la que el hombre astuto y prudente puede escapar.

Este es el supremo sentido de la libertad. Sujeto al destino y a los dioses, el hombre tiene su suerte en sus propias manos. Pero el hombre no es, en la historiografía griega, ningún producto histórico, sino una especie cuyos individuos se consideran exactamente iguales. Es la diferencia de caracteres lo que explica triunfos o derrotas. Tal doctrina constituye un exagerado humanismo al que también los romanos se mantuvieron fieles.

Tucídides

Continuador consciente de Heródóto, con cuyo relato entronca su obra *Sobre la guerra del Peloponeso*, Tucídides representa, sin embargo, un avance muy considerable con respecto a aquel. Ya no se conforma con la narración y explicación de los hechos, sino que aspira a conocer las causas por las que tales hechos se rigen. Político cuya carrera se vio truncada por un fracaso militar durante la guerra que él mismo estudiaría, su posición es claramente pesimista: no aguarda a Grecia un porvenir brillante, sino una crisis, la más grave de cuantas nunca han existido. Más riguroso aún que Heródoto, no cree que ningún historiador pueda escribir con certeza, salvo sobre los acontecimientos producidos en su propio tiempo; pero este mismo rigor le lleva a la elaboración de un método, basado en la capacidad del historiador para verificar la veracidad de las noticias por él recogidas. Es un sentido crítico lo que valora principalmente; Tucídides lo tenía en sumo grado.

El tema elegido —impuesto más bien por las circunstancias que hubo de vivir— es la guerra entre Atenas y Esparta, lucha de la democracia contra la oligarquía, de la libertad jónica contra la severidad dórica. Es posible que, al principio, Tucídides pensara, como muchos de sus contemporáneos, que se trataba de la última guerra helénica y que abriría paso al desarrollo definitivo de Atenas. La gran precisión cronológica de sus datos demuestra que comenzó muy pronto a recogerlos. La obra quedó inconclusa, y es posible que su proyecto fuera darle forma distinta del rígido esquema cronológico llegado a nosotros. De todas formas la derrota de Atenas, coincidiendo con su fracaso político, le indujo a escribir en términos objetivos, situándose por encima de todo partidismo; esta actitud equivale por sí sola a una interpretación completa de la Historia.

La guerra, piensa Tucídides, no es mero accidente, sino sustancia de la Historia. Esta es la gran maestra que enseña cómo y por qué las *polis* o los *imperios* nacen y mueren. La lección aprendida por él mueve el deseo de transmitir su enseñanza a la posteridad. Empieza por mostrarnos sólo uno de los dos elementos, divino y humano, que Heródóto aún conservaba. Aunque a veces se haga intervenir a los dioses, ya no son protagonistas de la Historia, sino accidentes del mismo nivel que un rayo que mata a un rey o un incendio que destruye una flota. Toda explicación debe lograrse por causas meramente naturales; entre ellas, una por encima de todas: el hombre mismo.

Humanismo extremado, he ahí una de las bases de la interpretación histórica de Tucídides; ésta le aproxima a Platón y, salvando dos milenios, al idealismo de Hegel. Elemento esencial, protagonista

único de la Historia, el hombre es un conjunto de pasiones al que dominan fuerzas contrapuestas como la ambición y el temor, que desatan las guerras. Hay fuerzas en el hombre conservadoras de la paz, creadoras del bienestar y la sabiduría, pero éstas acaban fatalmente por sucumbir a las fuerzas motoras de la guerra. La lucha entre ambas, intrínseca a la pura naturaleza del hombre, constituye la dinámica de la Historia.

Pero entonces, al intentar explicarnos de qué forma las fuerzas creadoras y destructoras actúan alternativamente, Tucídides nos proporciona el primer esquema cíclico aplicado a la Historia de Grecia y desarrollado en cuatro etapas:

a) *La edad primitiva.* No es la paz, sino la violencia, lo que reina en la antigua Hélade, escenario de migraciones de tribus en continua lucha para apoderarse de las mejores tierras. No se parte de una Edad de Oro, sino de una Edad de Hierro. El ciclo es, por tanto, desarrollo vital y no degradación.

b) *La edad de los héroes.* Del mundo primitivo y anárquico, los héroes sacan a los futuros helenos valiéndose de la astucia y de la fuerza para organizados. Minos, Helen, Teseo y Agamenón son creadores de *polis*, que se acercan al mar, desarrollan el comercio y se enriquecen. Con la guerra de Troya termina esta edad de los héroes.

c) *La edad de las migraciones y de los tiranos.* La ausencia de soberanos en las polis coincide con las grandes migraciones de pueblos; de la turbación que éstas producen emergen luego las primeras potencias mandadas por tiranos. Concluye esta edad con la invasión de los persas.

d) *La edad de las guerras médicas.* La lucha contra la invasión produjo un transitorio movimiento de unidad; pero, pasado el peligro, los griegos han vuelto a dividirse en dos grandes bloques que se combaten ásperamente.

Este esquema, colocado en el principio de su obra, muestra bien la interpretación que Tucídides hacía de la Historia como una mecánica repetición de los mismos hechos. Rechazando toda noción de progreso, juzgaba innecesario cualquier intento de Historia Universal, puesto que ésta sería tan sólo mera yuxtaposición de cursos cíclicos. En esto se advierte la clara influencia de los filósofos contemporáneos, que creían en la existencia de una analogía completa entre el universo físico, los seres vivos y las sociedades humanas, sujetos todos a la misma ley.

Platón

Platón, que vivió en Atenas entre los siglos V y VI a. de J. C. y que está considerado como el más importante filósofo de la Antigüedad, participaba en la creencia, común entre los sabios de su tiempo, de que el ciclo cronológico solar —día, mes y año— estaba incluido en un ciclo cósmico, al término del cual todas las cosas volvían al punto de partida. Y la unidad básica de este ciclo, el Año Magno, se reflejaba sobre la naturaleza humana, que era destruida para volver nuevamente a emprender su camino. El ciclo, para Platón, no es tan sólo comportamiento, sino rígida ley a la que todo está absolutamente sujeto.

Aun negando a la Historia contenido científico, Platón se ocupó de ella especialmente en tres diálogos: *El Político*, *Timeo* y *La República*. En medio de la oscuridad de su exposición, que mezcla doctrinas religiosas y científicas, se aprecia sin embargo la precisión con que es concebido el ciclo. Un cataclismo destruye al término del Año Magno una parte de la Humanidad; así sucedió con la Atlántida. Los que sobreviven, pastores y campesinos que desconocen el uso del hierro y se refugian en las montañas, crean una organización primitiva y patriarcal, regida por reyes. No recuerdan nada del pasado. Lentamente los hombres afluyen de nuevo a las llanuras, construyen ciudades y acaban por

constituir organismos políticos de carácter aristocrático. La *timocracia* sustituye, pues, a la *monarquía*. Pero los regímenes políticos siguen un mismo proceso cíclico de evolución: la *timocracia* se convierte en *oligarquía*, ésta abre paso a la *democracia*, que, al disolverse, engendra *tiranías*, es decir, regímenes monárquicos con los que el proceso, de duración aproximada de diez mil años, vuelve a comenzar.

En esta fantasía se aprecian, sin embargo, progresos muy notables: inspirándose en la idea del ciclo, Platón ha descubierto el orden dialéctico en que se suceden los regímenes políticos, aunque no lo haya formulado sino empíricamente; al mismo tiempo muestra la naturaleza jurídica y casi contractual de todas las sociedades humanas. Ambos principios convergían en señalar el carácter esencialmente histórico de la actividad del hombre. Aristóteles extendió luego esta consideración a todos los campos del saber, presentando a éste como un resultado de esfuerzos a través del tiempo, en la misma forma en que lo hace la actual Historia de la Cultura. La importancia dada por Aristóteles a la íntima naturaleza de las sociedades humanas nos permite hoy conocer la constitución de algunas de las más importantes *polis*.

La maduración del ciclo: Polibio

La conquista universal de Alejandro provocó una radical transformación de la conciencia griega, achicando el mundo de las *polis* en relación con los grandes espacios ahora descubiertos, disminuyendo la tensión entre helenos y bárbaros que Heródoto colocara en el eje de la Historia, haciendo imposible el conocimiento por testigos directamente consultados. Por fuerza hubo de mostrarse interés por el mundo entero, sin variaciones en el punto de vista, que seguía siendo el de la identidad en la Naturaleza. Las monarquías helenísticas iniciaron una nueva serie de trabajos históricos, monografías que mostrasen el pasado de los nuevos territorios para asegurar su pervivencia; estas monografías se hicieron mediante consulta de autoridades, a veces muy antiguas, y fueron obras de gabinete. A través de ellas se vertieron ideas orientales en la corriente del pensamiento griego.

Lentamente Grecia sucumbió a la lucha de imperialismos desatados en el curso del siglo III a. de J. C. El hecho de que fuese Roma, y no Cartago, Egipto o Siria, quien lograra la unidad política del Mediterráneo le era bastante indiferente, puesto que sus circunstancias económicas y sociales le impedían aspirar al puesto directivo del mundo que ella misma había hecho nacer. Por esta misma razón los historiadores griegos se encontraron en privilegiada posición para el análisis de los acontecimientos que presenciaban. Tal fue el caso de Polibio de Megalópolis, que vivió aproximadamente entre los años 210 y 127 a. de J. C. y conoció en Roma, adonde había sido enviado como rehén, uno de los círculos intelectuales y políticos más interesantes de la familia de Escipión. Huésped y amigo de Emiliano, el destructor de Cartago y de Numancia, viajó en su compañía, trabando conocimiento con países extremos, y tuvo acceso a archivos y documentos prácticamente reservados a los romanos.

Su tema —como en el caso de Tucídides, no se trata de una libre opción, sino del reflejo de los acontecimientos contemporáneos— es la Historia de Roma desde el comienzo de la segunda guerra púnica (218 a. de J. C.) hasta la derrota de Perseo de Macedonia (168); luego se añaden dos apéndices que abarcan los veinticuatro años siguientes. Los historiadores actuales descubren en este tema cierta unidad esencial, que enuncian como Conquista del Mediterráneo por Roma. Una ciudad, en trance de convertirse en un Imperio, es la protagonista del relato. En esto hay una gran influencia romana, pues las ideas religiosas latinas consideraban que la ciudad poseía una entidad sustancial tan real y objetiva como si se tratara de un hombre. La Historia es, según este modo de pensar, desarrollo de cualidades contenidas en potencia en la entidad Roma.

Polibio emplea la palabra Historia en el sentido de investigación concreta, al modo como lo hiciera Tucídides, y participa en el sentimiento general de que, conocimiento de cosas movibles, no puede ser propiamente ciencia. Para él la Historia tiene un valor práctico y no teórico. Pero el método adoptado, sin apartarse esencialmente del de Tucídides, es más riguroso: la cronología se apoya sobre un eje único, la Era Olímpica recientemente calculada por Eratóstenes; las intervenciones divinas desaparecen y existe un mayor conocimiento de la política e incluso del arte de la guerra. Su Historia aspira a ser universal, porque Roma se identifica con la unidad del mundo; escribe una apología de Roma para convencer a sus compatriotas de la superioridad de ésta y moverles a colaborar, con su ciencia, en lo que considera la «más extraordinaria realización» de la Fortuna. Las *Historias* de Polibio —conservamos tan sólo cinco libros de un total de cuarenta— están escritas en griego.

La Historia es, para Polibio, maestra de la vida: en ella aprenden políticos y generales a comportarse y los hombres corrientes a someterse de buen grado al destino. En este aspecto hay gran distancia entre las aspiraciones del autor y la realidad de su obra, al menos en los fragmentos llegados a nosotros. Él mismo hallaba cierta analogía entre su labor y la del médico: describir la enfermedad de nada sirve si no se hallan las causas que la producen; pero esta misma comparación nos demuestra que el gran historiador concebía las sociedades como sujetas a los mismos imperativos biológicos que los seres vivos. Una especie de fuerza superior domina a los hombres, a los dioses, a los Estados, la *Tijé*, que traducimos impropiamente por Fortuna o Destino: fuerza ciega y no sistema ordenado de leyes, pero cuyo modo de actuación puede ser comprendido mediante el análisis de los fenómenos históricos.

Roma es —añade Polibio— «la obra más bella y útil del Destino». En cierto modo la actividad del hombre aparece rebajada, al insistir en la presencia de aquél. En realidad la Historia trata de descubrir las normas en la actuación de la Tijé; previniéndolas o aprovechándolas —lo mismo que hace con las demás fuerzas de la Naturaleza— puede el hombre labrar su futuro. Porque todos los sucesos se encuentran minuciosamente encadenados por la relación de causa a efecto cuyo conocimiento permite prever qué va a producirse, dados los presupuestos. Hay una ley dialéctica que preside la evolución de las sociedades; haberla descubierto constituye el mérito principal de Polibio.

Aunque él mismo exagerase luego su valor al convertirla en ley fundamental del universo, no hay duda de que la que rige la dinámica de la organización política aparece ya claramente xpuesta en Polibio. Partiendo, como Platón, de un ciclo ininterrumpido y cósmico, señala el comienzo de la evolución en una catástrofe: el hambre o las epidemias aniquilan a los hombres y se constituye una nueva raza; entonces los más débiles se agrupan en torno al más justo y fuerte, a quein proclaman rey. Toda situación se degrada y los corrompidos hijos de los reyes se tornan en tiranos. Entonces los nobles se alzan y les arrebatan el poder. La degradación de los hijos de los nobles convierte el régimen aristocrático en oligarquía. El pueblo los derriba y funda una democracia, que se corrompe cuando los jefes del pueblo imponen la soberanía de la parte más baja, oclocracia anárquica. Elñ restablecimiento del orden no se logra sino mediante la entrega del poder a un solo hombre capaz de amparar a los fuertes y a los débiles. El ciclo vuelve a empezar.

Dos son los rasgos más importantes de este esquema, tal y como Polibio los presenta. Los regímenes políticos se suceden en un orden necesario e irreversible, es decir, de la aristocracia se pasa por fuerza a la democracia y nunca a la inversa. Es un proceso continuado de desgaste o de envejecimiento, al cual ninguna sociedad puede escapar. La historiografía grecorromana se detuvo aquí y no llegó a plantearse nunca la cuestión de si era dable sustraerse a los ciclos. No concebía al hombre libre y creador, sino que, como Polibio, pensaba en él como protagonista de un proceso monótonamente repetido; de ahí el valor que se daba al estudio de caracteres singulares, hombres o Estados, que demostraban con su conducta los medios a emplear en aprovechamiento de las fuerzas ciegas del Destino.

La historiografía romana

Aunque poseyendo más relieve en el conjunto de la producción científica, la historiografía romana apenas se separa de los moldes establecidos por los grandes historiadores griegos. Al lado de Heródoto, Tucídides o Polibio nos parecen Tito Livio o Tácito verdaderos provincianos. Y esto puede aplicarse incluso a quienes, como Diodoro o Plutarco, escribieron en griego. Dos notas dominantes presiden esta producción historiográfica: la tendencia a la mera acumulación de datos y la atención minuciosa al estudio de los caracteres humanos. Las *Vidas Paralelas* de Plutarco o los *Varones ilustres* de Nepote demuestran con sólo sus títulos la inclinación de sus autores. Salustio es superior; en él los análisis de las personas sirven como vehículo para penetrar las causas de la gran crisis social y política en que intervino.

Sintiéndose colaborador de Augusto en la obra de la exaltación de la *pax romana* y aspirando a completar lo que Polibio dejara iniciado, Tito Livio concibió una verdadera Historia Universa, la *Ab Urbe condita*, identificándola con la Historia de Roma. Un Imperio desde su origen hasta su plenitud, tal es el tema que se presenta, en sus multiplicados ejemplos de grandeza de los antiguos romanos, como un modelo para la posteridad. Obra literaria más que científica, el escaso sentido crítico con que se enfrenta con las leyendas más fantásticas y con los juicios más apasionados demuestra cuánto se ha retrocedido en el camino de la creación histórica.

Tácito, que escribe aproximadamente un siglo más tarde, magnífico estilista, nos hace dudar, sin embargo, de que sea un verdadero historiador. Encerrado en Roma, apenas se interesa por el mundo mediterráneo; añorando los viejos tiempos de la Res publica, considera sin embargo imposible el restablecimiento de la libertad. Su pesimismo es formal —los bárbaros poseen más virtudes que los romanos— y no se refiere a ningún pensamiento objetivo; se apoya, pues, en la conciencia de que el Imperio está en decadencia. Afirma el valor pragmático de la Historia, pero la reduce a un choque entre buenos y malos caracteres. La descripción de éstos le ha dado justa fama, si bien su actitud es la del moralista: considerados arquetipos de virtud, trata de ajustar a ellos sus personajes.

Humanismo y sustancialismo

Collingwood ha llamado la atención sobre dos caracteres comunes a la historiografía grecorromana: el humanismo y el sustancialismo. cuidando de no exagerar su influjo, conviene explicarlos. El humanismo se opone al teocentrismo; quiere decir que el hombre es el eje de la historia. cuando los dioses intervienen —y lo hacen a menudo— no actúan de acuerdo con un plan, sino mezclándose a los hombres para reforzar acciones puramente humanas; de hecho son ajenos a la Historia. Los historiadores clásicos no llegaron a superar la distancia que existe entre lo que el hombre quiere y lo que consigue; la apreciaban en la práctica y, para explicarla, acudían al Destino, la *Tijé*. Pero consideraban siempre que, siendo el hombre criatura plenamente racional, detrás de cada acción histórica debía hallarse forzosamente una voluntad consciente. De ahí también la excesiva valoración del individuo. En ocasiones —Plutarco, Nepote o Suetonio— la Historia se transformaba en una suma de biografías.

Platón y Aristóteles habían afirmado —y es la suya actitud común a todo el pensamiento griego — que sólo las sustancias son cognoscibles. La cualidad fundamental de las sustancias es la inmutabilidad. Según este razonamiento, la Historia no era cognoscible por ser mutable. Sin embargo, les era forzoso admitir que, de hecho, existían conocimientos históricos bastante fidedignos. Trataron de resolver la contradicción suponiendo que las acciones en la Historia eran la manifestación de

vitalidad de entidades siempre iguales en potencia, que se desarrollaban a través del tiempo. Roma, para Tito Livio; las polis, para Tucídides; los hombres, para Tácito, son esas sustancias potenciales. Seres vivos, en todo caso, sujetos al ciclo biológico, siempre destructor y siempre renovador que domina en la Naturaleza.

III.
LA BIBLIA Y EL CRISTIANISMO

Los precedentes

Las más importantes ideas que concurren a moldear el sentido de la Historia en nuestra cultura proceden de la Biblia. Pero la interpretación judía de la Historia —señala Yeherzkel Kaufmann— ha tardado muchos siglos en constituirse y, durante ellos, estuvo sometida a influencias caldeas y egipcias que la afectaron en su forma externa, aunque no en la conciencia central de que Dios es voluntad absoluta y libre. Tanto en Egipto como en Babilonia se habían dado los dos elementos fundamentales para la concepción de la Historia: una cronología y un mito interpretativo del sentido de la existencia humana. Los egipcios inventaron un calendario basado en el año solar de 365 días —sufrían un error de un cuarto de día anual— y fecharon los acontecimientos por los años del reinado de cada faraón. Al agrupar luego a los faraones en listas dinásticas daban a su Historia un sentido lineal uniforme: sus reyes eran continuadores de los dioses. Menos simple y, por ello, más difícil de manejar, era el calendario caldeo; tenía sin embargo mayor precisión. Durante el Imperio asirio se verifica un progreso al designar cada año por el nombre de un cierto magistrado en cargo; e lo que los griegos llamarían *epónimo*.

En todas las culturas primitivas el mito explica el origen de la sociedad mediante luchas entre los dioses. En Egipto el destino de Osiris, muerto por su hermano Seth y después resucitado por los cuidados de su hermana-esposa Isis, parece presentarnos ya la vieja leyenda de la lucha de la luz contra las tinieblas. Lo divino acaba penetrándolo todo y en la fuerza mágica del faraón reside la esencia de su poder y también la promesa de felicidad para sus súbditos. Los caldeos explicaban más radicalmente las diferencias entre lo dioses y los hombres: aquéllos eran inmortales y a éstos era necesario morir. En ambos casos, Egipto y Babilonia, la Historia carece de sentido. La gran novedad en Israel consiste en que, al afirmarse la fe en un Dios único, la lucha mítica entre los dioses se ve sustituida por la lucha del hombre con la palabra de Dios. Y esta lucha, rebeldía y sometimiento, constituye el drama de la Historia, la cual tiene un sentido, pues empieza en la caída del hombre y conduce a su salvación. Historia por esencia única, ya que sus fines trascienden fuera de ella misma.

Primera gran interpretación: Amós de Tekoa

Lo que nos queda de la abundante literatura hebrea es en gran parte un libro de Historia, la Biblia. No es nada extraño porque la religión de Israel, lo mismo que el Cristianismo, es por esencia histórica y hace referencia a hechos perfectamente establecidos en espacio y tiempo. La fórmula de la ofrenda del Deuteronomio —«un arameo errante fue mi padre y bajó a Egipto»—, lo mismo que el Credo cristiano —«padeció bajo el poder de Poncio Pilato»—, muestran el esfuerzo de precisión histórica. Más aún, puede decirse que toda la doctrina religiosa judaica se basa en una interpretación histórica de la trayectoria de la Humanidad en espera de un futuro cumplimiento. Humanidad única, pues procede de una sola pareja, Adán y Eva. Humanidad histórica que, en un tiempo, fue sacada de Egipto para ser llevada a la tierra de promisión. Humanidad sobre todo vocada a la Salvación cuando, en el futuro, sea instalado el reino de Dios en la tierra y desaparezca de ella la idolatría.

Hacia el año 760 a. de J. C, Amós de Tekoa —o quien haya sido el autor que redactó bajo este nombre— pudo elaborar, con los materiales dispersos anteriores, una primera interpretación general de la Historia del mundo, asentándola sobre una dinámica moral, las relaciones entre Dios y los hombres. El gran pecado es la idolatría, que Dios castiga tanto en los hebreos como en los otros. La Historia obedece a un plan de Dios, quien ensalza y destruye a los pueblos de acuerdo con este plan, que es, a un propio tiempo, manifestación de su gloria y promesa de salvación para los mortales. De la primitiva Humanidad prevaricadora, Dios ha escogido un solo pueblo, manifestándose en su poder y su gloria al sacarlo de Egipto y darle las Tablas de la Ley; pero el pueblo será castigado por su infidelidad. Lo que Amós anuncia es el destierro, que no tarda en cumplirse. Cuando Ezequiel escriba, consumado el cautiverio de Babilonia, una nueva esperanza le anima: el advenimiento de un Mesías que habrá de cambiar las espadas por arados.

La consolidación de la doctrina bíblica

El cautiverio de Babilonia y los tiempos que inmediatamente le precedieron —Isaías, Oseas, Joel, Jeremías— tienen gran importancia en la elaboración de este esquema bíblico de la Historia de Salvación. Entonces se establecieron los principales datos. Fue fijada cronológicamente la Creación del hombre —el año 3760 a. de J. C.— y perfilada la esperanza en el próximo advenimiento del Mesías. La lucha entre el hombre y Dios, esencia dramática de la Historia, se define como alternativas en el apartamiento y la obediencia. La Humanidad es única; si una gran parte de ella se ha apartado de Dios, tiempo vendrá en que toda ella se vuelva a Iahvé. Dios es el motor de la Historia que usa a los pueblos de acuerdo con sus fines para cumplir este proceso único de salvación final de la Humanidad.

Con Daniel llega a su cima esta interpretación histórica sobre la que se basaron los historiadores cristianos de la Edad Media. Punto de partida, la Caída de Hombre; con su expulsión del paraíso comienza la Historia. Prevarica la Humanidad y Dios la destruye por medio del Diluvio, no sin salvar antes una parte de la misma a través de Noé, pues de su descendiente Abraham saldrá el pueblo, los hijos de Israel, mediante cual desea manifestarse. Moisés es sacado de Egipto y llevado a la Tierra de Promisión. Las prevaricaciones del pueblo son castigadas, y el Cautiverio de Babilonia es el principal castigo. Pero todo son caminos para el cumplimiento del plan de Dios. También los cuatro Imperios paganos que han de sucederse, asirio, babilónico, persa y el futuro, que aún ha de transcurrir antes de que se establezca el reino de Dios.

La oposición entre este esquema histórico y la interpretación dada por los griegos no puede ser más radical. Historia única en lugar de ciclos sin sentido Una voluntad omnisciente y exterior a la Historia es quien la mueve de acuerdo con un plan. Este plan incluye un progreso, no material, sino espiritual, y es superior a la Naturaleza. La Historia profana se subordina a esta única Historia sagrada.

El Cristianismo

Los judíos —lo mismo que los historiadores grecorromanos— contaban el tiempo a partir de un momento inicial y ponían su mayor énfasis en un hecho futuro. Lo que caracteriza a la interpretación cristiana de la Historia son dos cosas: *a)* el tiempo se ordena en torno a un acontecimiento central, la venida de Jesucristo, y *b)* tal acontecimiento —vida, pasión, muerte y resurrección del Mesías— no es sólo una verdad de fe sino también un hecho histórico. Del Cristianismo han tomado los historiadores, incluso los no cristianos, la costumbre de fechar por años antes y después de Jesucristo. Pero esta norma cronológica, como señala Oscar Cullmann, tiene un sentido interior muy profundo en la

historiografía cristiana, puesto que en Jesús de Nazareth, Dios hecho hombre, se halla el centro de dos procesos, uno de concentración, ya pasado, y otro de expansión, presente.

El esquema cristiano de la Historia se formó en el curso de los tres primeros siglos de nuestra Era, después de haberse superado la creencia en un fin del mundo demasiado inmediato. De modo que es lícito suponer, como piensa Dinkler, que la conciencia histórica es algo que se superpone a la mentalidad cristiana primitiva, para quien Cristo era el fin de la Historia. La historicidad no destruyó a dicha mentalidad primitiva, sino que la enriqueció; al ajustar su eje sobre un hecho ya pasado, logró dar una explicación completa a la Historia haciendo de ella la realización de un plan de Dios, misterio de Amor. De ahí el argumento de que el medio mejor de entenderlo es la Fe. En su esencia ya conocemos lo que ha de ocurrir hasta el fin del tiempo, pues la Iglesia, siempre perseguida y nunca vencida, perdurará hasta entonces.

Recordemos las líneas esenciales del esquema. Creado para gobierno de la Creación, el hombre ha prevaricado por el pecado original y sobre él —sobre toda la Humanidad— recae la maldición de Dios. Pero de la Humanidad pecadora Dios ha escogido un pueblo, Israel, para manifestarse y llevar a cabo la redención del género humano. De este pueblo Cristo escoge una parte, sus fieles, e incluso selecciona más, reservando a doce el formar un colegio apostólico. La redención se ejecuta en un momento histórico —reinado del emperador Tiberio— por el sacrificio de Dios hecho Hombre, el Hijo del Hombre, como había anunciado Daniel y como se llamaba a sí mismo Jesús. Cristo resucita y transmite a sus discípulos doctrina y carismas; ellos construyen la Iglesia que ha de realizar la total conversión de la Humanidad. Tal es la Historia sagrada, única esencial, y con respecto a ella todas las Historias profanas se subordinan. En una interpretación extremada, Dios usa los Imperios en la forma que quiere para cumplir sus fines.

La pretensión cristiana de reducir la Historia a este esquema es tan rígida que, verdaderamente, se hace inaceptable para cualquier no cristiano. Voltaire llegó a considerarla ridícula. Lo notable es que rechaza por igual los intentos de explicar la religión desde un punto de vista simplemente histórico y los que, como en Bossuet, pretenden explicar religiosamente la Historia profana. Hay dos líneas en el suceder histórico paralelas y distintas, de las cuales sólo una es verdaderamente importante, la que conduce al hombre progresivamente de la caída a la Redención y de aquí al Reino, meta de la Historia que, por no ser de este mundo, trasciende de ella. La interpretación cristiana de la Historia no puede sostenerse si se reduce a Jesucristo a un mero personaje histórico, aunque sea el primero de todos; es una dependencia absoluta de la Fe.

Historia sagrada e Historia profana

La ciencia histórica secular ha tomado muchas más cosas de las que ella se imagina de esta concepción cristiana, especialmente la costumbre de dividir los procesos históricos en pasado, presente y futuro, habituándose a ver en la sucesión una sola línea temporal ascendente. La marcha de la Humanidad constituye un progreso y, aunque los cristianos atribuyesen a la luz de la Fe la comprensión del mismo, se ha impuesto lentamente la conciencia de que también desde el punto de vista temporal el progreso se afirma. Las tres aportaciones fundamentales son éstas: 1) el tiempo es lineal e irreversible; 2) la Historia se ordena en torno a un acontecimiento central, y 3) constituye el desarrollo de un plan previamente establecido por la Providencia divina.

La idea del tiempo se cuenta entre las más importantes y también más difíciles de captar. Dios es dueño absoluto del tiempo y elige el momento de cada suceso, sin que al hombre sea dado decidirlo. La

Eternidad es tiempo indefinido y no, como en la filosofía platónica, inmovilidad absoluta. El tiempo se desenvuelve en línea recta ascendente.

El acontecimiento central de la Historia es la creación del Reino de Dios por Jesucristo; ha puesto término a la serie de concentraciones y dado origen a un movimiento de expansión de la palabra. En cierto sentido el Reino de Dios existe ya, a través de la Iglesia; en cierto sentido no alcanzará su cumplimiento hasta el fin de los siglos. La diferencia más radical entre Cristianismo y Judaísmo reside en este punto, pues los hebreos esperan un Reino en la tierra, mientras que Cristo ha dicho con claridad que su Reino no es de este mundo. De ahí la indudable ventaja de la interpretación cristiana: descansa sobre un hecho ya cumplido.

El suceder histórico no es una simple evolución natural, biológica y ciega, como en la cultura clásica, sino el resultado de un plan inteligente que Dios ha pensado. En este aspecto la Historia profana desciende a un plano secundario. Pero tampoco se identifica con Historia sagrada. En sus sufrimientos y en sus pecados, en su grandeza y miseria, todos los acontecimientos posteriores a Jesús son únicamente la gran lección moral que se desprende de la oposición entre el hombre y Dios. Pero nunca se confunden lo espiritual y temporal: un Santo Imperio Romano Germánico al modo medieval constituye un contrasentido.

El providencialismo agustiniano

Cometeríamos un error si creyésemos que esta interpretación cristiana, idéntica en sus puntos sustanciales, no ha experimentado variaciones en muchos de los aspectos de forma. A lo largo de la Edad Media verificará una muy importante. La filosofía cristiana no se había librado del influjo dominador del neoplatonismo, con uno de cuyos aspectos —el hombre recibe intuitivamente la verdad y no la consigue como resultado de su esfuerzo— coincidía. Desde el siglo XII la dependencia absoluta de la Fe no satisface plenamente: San Anselmo afirmará que la razón ilumina a la Fe y Santo Tomás hará de aquella una fuente de conocimiento Durante casi ochocientos años, sin embargo, la cristiandad occidental viviría bajo la rígida interpretación histórica que, dentro del platonismo, elaboró San Agustín. Es el providencialismo.

San Agustín vivió entre los años 354 y 430 de Era cristiana. Profesor de retórica, él mismo nos ha contado en sus *Confesiones* la historia de su evolución espiritual que le llevó del platonismo a la Fe de Cristo, pasando por la secta de los maniqueos. En su obra *La Ciudad de Dios* —concebida en principio como un polémica contra los romanos, que culpaban al Cristianismo de la decadencia del Imperio— es en donde nos proporciona sus ideas fundamentales de Filosofía de la Historia. Esta obra, gigantesca en el pensamiento humano, puede bastar por sí sola para señalarnos el tránsito de la cultura antigua a la medieval. En ella se desdobla la realidad en dos planos, el superior de la realidad perfecta, Dios y su ciudad, y el inferior de la realidad cambiante, que es hostil a la primera. A pesar de esta oposición y de la subordinación total a la Fe, San Agustín no excluye la razón. Su pensamiento constituye uno de los más poderosos cambios que se hayan producido nunca en la interpretación de la Historia.

Este cambio, maduración del pensamiento cristiano, procede de la sustitución del ciclo de la Naturaleza por la creación de ésta por Dios. El proceso histórico, que es constante novedad creadora, depende de Dios. Dios, que la ha creado, puede modificar la Naturaleza como quiera; de ahí se desprende que los Imperios, como las criaturas, no son sustancias en sí mismos, sino que dependen de la Providencia divina. Una de las dos líneas de la Historia, la sagrada, que conduce a la salvación del hombre, se torna valor principal y adquiere un sentido. Conforme a ella la otra Historia, la profana, se ordena también en un proceso lineal que se divide en siete etapas, porque éstos son los días de la

Creación. San Agustín afirmaba hallarse en la sexta y también que la séptima sería algo especial, ya que correspondía al descanso sabático. No sabemos cuánto durará aún la sexta edad.

En el proceso lineal de la Historia se está cumpliendo un solo hecho importante; la lucha entre la *civitas Dei* y la *civitas terrena*. No puede decirse que la Ciudad de Dios coincida exactamente con la Iglesia ni que la Ciudad terrena sea el Imperio, porque, para San Agustín, la definición de una y otra atiende más a las conciencias de los hombres que a meros atributos formales. Son miembros de la Ciudad de Dios aquellos que, por amor a Dios, se desprecian a sí mismos. Son, en cambio, miembros de la Ciudad terrena aquellos que, por amor a sí mismos, desprecian a Dios. Aparte de su dependencia teológica, *La Ciudad de Dios* con, tiene un enfoque científico de la Historia enteramente nuevo, pues sustituye la noción de las fuerzas ciegas del Destino por una voluntad suprema ordenadora que llama a colaborar con ella las voluntades conscientes de los hombres.

En cierto modo la Ciudad de Dios y la Ciudad terrena se encuentran mezcladas en este mundo; incluso cuando parece adivinarse tras una y otra a la Iglesia y al Imperio romano respectivamente, es muy evidente que San Agustín reconoce en la primera un aspecto terrenal, pues no sólo forman parte de ella los justos, y en el segundo una determinada potestad divina en orden a la paz. El drama de la Historia era por él concebido como una lucha entre el bien y el mal, representados por las dos Ciudades. La lucha había comenzado con la rebelión de Luzbel, continuado con el pecado original y las prevaricaciones de los hombres y culminado con el triunfo de Cristo. La Iglesia ha sido fundada por Dios y el Estado es una creación del egoísmo humano; la protección de la Iglesia es la única razón que puede validar su existencia.

En las dos Ciudades, que se pueblan de una Humanidad única, el progreso es continuo porque Dios ha dotado a los hombres de capacidad de inventiva. San Agustín condena como errónea cualquier interpretación de la Historia basada en el movimiento cíclico de la Naturaleza; son esferas diferentes. Paralelo a la Creación, según dijimos, el proceso lineal de la Historia se divide en seis épocas de duración no cierta: *a)* desde Adán al Diluvio; *b)* del Diluvio a Abraham; *c)* de Abraham a David; *d)* de David a la caída de Jerusalén; *e)* del cautiverio de Babilonia a Jesucristo; y *f)* desde Jesucristo hasta la segunda venida del Mesías. Habrá aún una séptima edad, la del descanso.

Orosio

San Agustín encomendó a un español, Orosio, que completase su obra con una exposición histórica conjunta; así surgió hacia el año 418, la que fue titulada *Siete libros de Historia contra paganos*. Como en el caso del obispo de Hipona, se trataba de responder a las críticas que achacaban al Cristianismo la decadencia romana; Orosio niega que su tiempo sea calamitoso y hace hincapié en el problema de la felicidad humana. Anuncia un tiempo nuevo, aquel en que las generaciones jóvenes se reconcilien con los bárbaros; casi es un precedente de San Isidoro y de quienes, como él, escogieron la libertad entre los visigodos y no la opresión fiscal bizantina. Pero el razonamiento argumental a que le obliga esta postura sirve para que Orosio se eleve a cierta consideración científica asumiendo un punto de vista más neutral en el examen de los problemas.

Los argumentos principales que esgrime en apoyo de su tesis son cuatro:

a) Muchos romanos prefieren,el gobierno de los germanos, porque destruye la opresión fiscal del Imperio; no puede decirse que éste sea el bien.

b) Los bárbaros se portan con moderación; en lugar de apoderarse de todo, como les inspiraba su victoria militar, se han limitado a solicitar tierras en donde establecerse y a convertirse en custodios del mismo Imperio.

c) La situación creada no tiene nada de lamentable; deben, por el contrario, darse gradas a Dios porque, merced a ella, muchas naciones pueden recibir el mensaje evangélico.

d) Es posible que la invasión marque el comienzo de una nueva época, la cual conservará la cultura romana sin el gobierno de Roma.

Orosio afirma para la Historia esta única línea que conduce a la salvación eterna; en consecuencia la premisa de que el hombre está corrompido por el pecado original y, por tanto, la exposición de la Historia profana no puede ser otra cosa que un conjunto de calamidades, consecuencia del pecado o de castigos divinos a causa del mismo pecado. Estas calamidades son iguales en todo el ámbito humano, pues que son consecuencia de la mala inclinación impresa en el hombre. Su afirmación es radical y concluyente; a quienes se duelen de la desgracia de su tiempo, agitado por las invasiones, les replica: «yo he descubierto que los tiempos pasados fueron más terriblemente miserables cuanto más se apartaron del consuelo de la verdadera religión». Tan sólo una época superará a todas demás en sus males, la que preludie el fin del mundo con la aparición del Anticristo.

Dios gobierna el curso de la Historia humana a través del sufrimiento, pues sólo mediante él pueden los hombres merecer la salvación. Esta es la idea sustancial de Orosio acerca de la dinámica histórica, imposible de comprender para los no cristianos, pues depende de la trascendencia del fin último del hombre. La completa afirmando que todo poder viene en definitiva de Dios, en cuyo plan cuatro reinos se han sucedido en la hegemonía: Babilonia, Macedonia, Cartago y Roma. En esta versión modificada de la profecía de Daniel, Orosio concentra su interés sobre el primero, vehículo de castigo y purificación del pueblo de Israel, y el último, a cuya sombra se extendió el Cristianismo. Por vez primera se establece una relación de necesidad entre Augusto y Jesús, pues la unión en la paz romana era requisito indispensable para que prosperara el Evangelio. No es el César quien suscita al Cristo sino a la inversa; tal es la afirmación neta del providencialismo.

Algunos senadores romanos, especialmente uno llamado Símaco, alegaban que la Roma cristiana padecía calamidades que nunca había tenido que sufrir la Roma pagana. Contra ellos dirigía San Agustín su *Ciudad de Dios.* Orosio se ocupa del mismo tema, pero su razonamiento se aparta del de su maestro en la poca consideración que guarda hacia la permanencia de Roma. Siempre han existido calamidades, hambre y guerra y siempre los hombres han tendido a considerar que los males que ellos padecen, por pequeños que sean, son mayores que los acaecidos en el pasado. Pero toda situación tiene dos caras: se considera a Alejandro y a Roma como felices conquistadores; los pueblos que ellos dominaron sin duda les veían como feroces enemigos; cuando el tiempo pase, los godos que ahora vemos como crueles bárbaros serán llamados poderosos reyes.

Las palabras de Orosio ofrecen casi una síntesis del pensamiento cristiano en sus primeros siglos. Todas las épocas son felices para unos, desdichadas para otros; pero felicidad y desdicha son cosas banales desde el punto de vista de la religión. Si el hombre aspira a salvar su alma y ama al prójimo, debe pensar que este tiempo —el siglo V— es bueno, pues ciertamente el cristiano puede perder la vida y ganar en cambio algo más precioso, las almas de los bárbaros para la vida eterna.

IV.
LA HISTORIOGRAFÍA CRISTIANA MEDIEVAL

Los principios

Hasta la aparición del *Evangelio Eterno* de Joachim de Fiore, en la segunda mitad del siglo XII, ninguna nueva interpretación de la Historia se produce. El providencialismo de San Agustín y Orosio resulta suficiente y, en una época de rápido descenso cultural, los autores se reducen a producir Anales y Crónicas, menos secas de lo que comúnmente se cree, pero todas conformes con el principio teológico de la Providencia. De hecho la restricción del horizonte impide la elaboración de Historias universales; el localismo que impera en toda la historiografía cristiana medieval es, sin embargo, más práctico que teórico y, siempre que pueden, los analistas transmiten noticias incluso de lugares muy lejanos.

Tan largo tiempo fue capaz de producir un moldeamiento de la conciencia histórica, que quedó unificada por completo. Esta se diferenciaba de un modo bastante radical de la que elaboraran los grecorromanos y constituye la plataforma sobre la que se han edificado las modernas interpretaciones de la Historia. Al introducirse la noción del pecado original cambió por completo la idea acerca del comportamiento del hombre en la Historia; su voluntad se creía guiada por los deseos más que por un plan racional. Pero a esto se añadía que, como parece demostrar la experiencia, entre el deseo del hombre y lo que éste consigue hay siempre una distancia bastante notable. El hombre no logra lo que quiere casi nunca y los movimientos sociales y políticos escapan a la voluntad de los individuos. Los historiadores medievales no dudaban en atribuir el orden de los sucesos a la voluntad de Dios.

Nada es eterno, salvo Dios. Este historicismo conferido a la Naturaleza es una de las más arraigadas ideas de la Edad Media. Ni siquiera el alma es eterna, aunque inmortal, ha sido creada por Dios en un determinado tiempo. Las sociedades, los reinos o los Imperios son también criaturas y, por lo mismo, susceptibles de evolucionar, de progresar en línea ascendente. Collingwood acaba por señalar como de origen cristiano medieval tres fundamentos bastante esenciales del historicismo moderno:

1. El acontecer histórico no es ni el resultado de un ciclo sin sentido ni la realización de los propósitos del hombre; es el desarrollo del plan de Dios. Pero Dios cumple todo el proceso histórico a través del hombre, dirigiendo y aprovechando su voluntad. En cierto sentido el hombre es el fin de la Historia, puesto que todos los sucesos van encaminados a lograr su eterna salvación, y en cierto sentido también es el medio de que se vale Dios para cumplir sus designios. Se elimina la idea de que cuanto acontece es consecuencia necesaria de la voluntad deliberada de alguien.

2. En este entendimiento de la Historia importan no sólo las acciones sino también los agentes, puesto que éstos ya no son concebidos como sustancias previas. El Imperio romano pasa a ser la resultante de un proceso histórico que «fue así» pero hubiera podido ser de otra manera. Hay, desde luego, un gran progreso científico en la aceptación del principio de que las entidades sociales o políticas o los mismos hombres dependen del proceso histórico.

3 El Cristianismo es universal. Todas las ideas que de él emanan se ven afectadas por este adjetivo de la universalidad. Repugna a su concepto la afirmación de que un pueblo, una sociedad o una clase puedan ser superiores a los demás, porque los hombres y los pueblos son iguales ante Dios. *A priori* la historiografía cristiana aspira a hacer Historia universal.

Los métodos

En la práctica toda la producción historiográfica anterior al siglo XIV nos parece pobre. Excepción hecha del planteamiento general, ningún progreso se advierte en los métodos, antes bien hay un aparente retroceso. Influye en esta pobreza la aceptación general del providencialismo agustiniano; pues, si las grandes líneas del acontecer histórico son conocidas, apenas si existen razones para una investigación más profunda. Los historiadores se redujeron a notar cuidadosamente las efemérides que resultaban para ellos más interesantes; la ausencia de comunicaciones durante la mayor parte de la Edad Media hizo que estas efemérides se limitasen a zonas bastante restringidas, al mismo tiempo que la ausencia de sentido crítico daba cabida en ellas a leyendas y fantasías.

Una de las bases metodológicas más importantes fue, sin embargo, lograda entonces: la fijación de una Era. No se hizo fácilmente ni en todas partes al mismo tiempo. Baste decir que, en Castilla, la Era cristiana no fue adoptada hasta 1383 y que hasta entonces los cronistas y los documentos siguieron empleando la llamada Era hispánica, que databa de la pacificación de la Península por Augusto. El cálculo de la fecha del nacimiento de Cristo fue hecho, con un ligero error que nunca se ha creído necesario rectificar, por Eusebio de Cesárea, un contemporáneo de Constantino. En su *Crónica* prescindió de las Olimpiadas y de las listas de cónsules para referirse únicamente a los años de Cristo; su intención iba todavía más lejos: en la *Praeparatio evangélica* consideraba la Historia del mundo antes del Cristianismo como un proceso de preparación para él. De modo que la nueva Era no constituía una comodidad de escritor sino una división completa de la Historia. En el siglo VII San Isidoro de Sevilla daría el paso definitivo al contar los años anteriores al nacimiento de Cristo en sentido inverso, como ahora se hace.

Cristo se entronizaba en la Historia. Un verdadero teocentrismo fue la consecuencia. Por eso hasta el fin de la Edad Media, cuando el humanismo cobra nuevo vigor, no se produce un cambio sustancial en el punto de vista historiográfico. Mucho antes, sin embargo, un curioso movimiento de renovación espiritual había intentado el primer ataque contra el providencialismo agustiniano; fue prácticamente la obra de un solo hombre, Joachim de Fiore.

Joachim de Fiore

Para comprender con claridad lo que representó este movimiento es importante tener en cuenta dos hechos: la esperanza muchas veces expresada de un próximo fin del mundo y la gran crisis espiritual que sufrió la Cristiandad a fines del siglo XII y de la que luego fueron parte los franciscanos. El *Apocalipsis* de San Juan, libro oscuro y que, por tanto, alimentaba aquellas esperanzas escatológicas, se prestaba a interpretaciones alegóricas. Esto fue lo que hizo Joachim de Fiore (1131-1202), cisterciense italiano, para elaborar la doctrina que llamó del Evangelio Eterno. Según la doctrina tradicional y el providencialismo agustiniano, el sentido de la Historia nos ha sido plenamente revelado de una vez para siempre, de modo que en los tiempos posteriores a Cristo nada ocurre salvo la predicación evangélica, y los cambios producidos en el curso de la Historia profana en nada afectan a la perennidad de la Iglesia. Joachim de Fiore afirma, por el contrario, que la misma Iglesia es un producto

histórico, no perenne, destinado por tanto a desaparecer para que pueda crearse una nueva Iglesia de santos.

Sus doctrinas prendieron en ciertos dominicos y franciscanos exaltados. En 1254 un joven lector de la Universidad de París, llamado Gerardo di Borso San Donnino, publicó una *Introducción al Evangelio Eterno* en que anunciaba para una fecha inmediata el comienzo de la nueva edad y atribuía al ala extrema del franciscanismo, los llamados espirituales, un papel decisivo. Las autoridades eclesiásticas intervinieron entonces para prohibir la doctrina y condenar al joven dominico a cadena perpetua. El joachimismo no desapareció por completo: una corriente subterránea de ideas se formó hasta desembocar en el movimiento de la Reforma en el siglo XVI.

Es el propio Joachim de Fiore quien nos cuenta cómo tuvo una revelación el día de Pentecostés, entre los años 1190 y 1195. Esta revelación le permitió comprender las alegorías del Apocalipsis, que, según él, no son sino representaciones históricas y místicas de las figuras del Antiguo y del Nuevo Testamento. Hallada la clave, no tenía más que aplicarla para lograr un completo entendimiento de la Historia, pues en el Apocalipsis, libro revelado, se halla entero el sentido de la Historia. Algunas figuras se han cumplido ya, otras no; son estas últimas las que le permiten reconstruir, con sentido profético, el curso total de la Historia.

Dios no ha concedido a los hombres tan sólo dos dispensaciones de la verdad, Antiguo y Nuevo Testamento, sino tres, porque tres son las personas de la Trinidad. De modo que, si la primera se dio a Abraham y los profetas y la segunda a Cristo y los apóstoles, la tercera será dada ahora —desde fines del siglo XII— a los monjes. Las dispensaciones —esto lo más importante— constituyen, en sí mismas, una forma intrínseca de progreso hacia la plena libertad espiritual, de modo que los judíos fueron esclavos bajo la ley del Padre, los cristianos parcialmente libres bajo la ley del Hijo, pero sólo los espirituales de la dispensación del Espíritu Santo alcanzarán la libertad completa. Las tres etapas se superponen y representan en cierta medida, resultados de la actividad de los hombres: la primera dio comienzo en Adán, en temor y bajo el signo de la Ley, produjo frutos con Abraham y alcanzó cumplimiento en Jesucristo; la segunda, colocada bajo el signo del Evangelio, comenzó a dar frutos con Zacarías, padre de Juan el Bautista, y no ha llegado aún a su cumplimiento; la tercera tuvo su comienzo con San Benito, signo de amor y alegría, y su cumplimiento será con la venida del profeta Elías al final de los tiempos.

Lo más importante en toda esta doctrina es la afirmación de que, desde San Benito, existen ya dos Iglesias: una de clérigos, destinada a desaparecer; otra de monjes, que se encuentra en formación. Ellas son la demostración de un progreso que, en parte al menos, coincide con un acto de creación del reino de Dios en tres etapas: durante la .primera el hombre habría logrado, con su trabajo, la *scientia*; durante la segunda el estudio le proporcionaba *sapientia*; sólo durante la tercera lograría, por contemplación, la *plenitudo intellectus*. Joachim de Fiore y sus adeptos no advertían que, por este camino, se hacía de la Iglesia un producto histórico. En su exceso alegórico afirmaron que cada una de las dispensaciones duraba un plazo fijo de treinta generaciones de treinta años, porque treinta es número místico, que hace referencia a la Trinidad y a los años que tenía Cristo cuando comenzó a predicar. Los joachimistas llegaron a decir que hacia 1260 se produciría la revelación de Federico II como el Anticristo —este emperador muere antes de esta fecha— y de los *espirituales* franciscanos como verdaderos intérpretes de la última dispensación.

La Historia en el Joachimismo

La novedad más radical en la doctrina de Joachim de Fiore se encuentra en el punto de partida alegórico; la tendencia a la alegoría se había sentido siempre en la Iglesia y las obras de arte y literatura medievales son su mejor demostración, pero en la Patrística aparece aplicada únicamente a figuras del dogma o a la moral. Los joachimistas trataban de usarla en forma universal para el conocimiento de la Historia. En síntesis puede decirse que abandonaban la doctrina agustiniana de las dos líneas paralelas, sagrada y profana, para fundirlas en una sola, y concluían que, si la Iglesia es cuerpo místico de Cristo, su Historia es única e intrínsecamente religiosa y, además, tiene que estar forzosamente revelada. De ahí la pretensión de que el *Apocalipsis* sirviera para forjar un esquema histórico. Esquema necesario, es decir, ajeno a la libertad del hombre.

Esta doctrina, casi en los mismos años en que San Alberto y Santo Tomás sustentan con solidez escolástica la libertad racional del hombre y su capacidad de progreso, derivó rápidamente a términos de herejía. La dispensación del Espíritu Santo sería la última de las épocas históricas, precediendo muy de cerca a la segunda venida de Cristo y al fin del mundo; durante ella el Papado y la jerarquía desaparecerán, no serán necesarios los sacramentos y Dios será conocido por contemplación directa. Se comprende bien que esta doctrina fuese condenada.

Sin duda, las graves consecuencias que, en un orden científico, se produjeron no habían sido buscadas por su autor. Especialmente hemos de fijarnos en tres.

1. La revisión del providencialismo agustiniano que había llegado a convertirse en la doctrina histórica connatural con la Iglesia, puso en tela de juicio la validez de dicha doctrina y facilitó el camino para que fuesen formuladas nuevas interpretaciones de la historia. Para responder al movimiento herético, la Iglesia hubo de exponer con más rigidez su propia doctrina de las dos únicas dispensaciones, de la inmutabilidad del Evangelio y del tiempo que aún falta para que se produzca el fin del mundo.

2. Todos los historiadores cristianos medievales afirmaban que el reino de Dios estaba por encima de la Historia y era independiente de cualquier evolución creadora. Joachim de Fiore sostiene precisamente lo contrario: al contemplar la Revelación bajo una perspectiva histórica vino a decir que el tiempo posterior a Cristo es tan importante como el anterior a Él y que la verdad religiosa tiene también historia propia. En último término, al anunciar que la Iglesia presente desaparecerá algún día, el joachimismo venía a destruir uno de los principios más queridos del pensamiento cristiano.

3. Joachim de Fiore estaba convencido de que su doctrina era un anuncio de plenitud espiritual para el Cristianismo y no pudo comprender que sucediera exactamente lo contrario. Al anunciar un tiempo de plenitud espiritual, el Reino del Espíritu, rompía los moldes que ligaban la Cristiandad a una esperanza trascendente y permitía anular estas esperanzas en límites temporales. En otras palabras, sembraba la idea de que podía edificarse un Reino de justicia en este mundo. Pero lo que el cristianismo representaba como interpretación histórica era, precisamente, que la meta de la Historia se encuentra más allá del mundo.

Santo Tomás: el progreso

Desde el siglo XIII San Alberto y Santo Tomás de Aquino introducen el aristotelismo en el pensamiento cristiano con tal raigambre que cobra carta de naturaleza. De acuerdo con él, la escolástica afirmó la existencia de un orden, establecido por Dios, como razón del Universo. Orden que equivale a una ley. Dentro de este orden, el hombre se encuentra en un límite: por su alma pertenece a la serie de

los seres materiales, por su cuerpo pertenece a la materia; aunque el fin último del hombre es la búsqueda del Sumo Bien, que no ha de alcanzar hasta después de su muerte, el tomismo concede valor pleno a la existencia terrenal y a las formas sociales que de ella se derivan.

De este postulado se desprende la oportunidad del conocimiento histórico que se ejerce sobre los datos del pasado, la materia, mediante un proceso psíquico que organiza estos datos hasta darles unidad, la forma. El conocimiento histórico aparece como una síntesis, aunque no sea propiamente una ciencia; para que lo fuese sería necesario que el suceder histórico se produjese en virtud de causas obligatorias y no de la libre voluntad humana. La Historia es, en Santo Tomás, filosofía: aprehende el significado universal del conjunto de los hechos humanos. Este significado ha de hallarse de acuerdo con la naturaleza espiritual del hombre, que es libre dentro de un orden moral impuesto por Dios pero que puede ser transgredido. La providencia divina corrige los excesos de la libertad, armonizándola con la necesidad que se deriva del plan de Dios.

La doctrina del libre albedrío tiene gran importancia y entraña fecunda novedad en el pensamiento histórico, pues admite en el hombre y sus creaciones —sociedad, estado, cultura— una perfectibilidad. De hecho Santo Tomás afirmó que la Historia profana demostraba el progreso del hombre y, desde este punto vista, dio cierto énfasis a la idea de que, en ella, existe también un sentido. A través del tiempo las sociedades evolucionan en busca de un bien temporal, esto progresan.

La oposición al providencialismo: Dante

La primera rebelión consciente y cargada de consecuencias contra el providencialismo agustiniano se produce a principios del siglo XIV con Dante Alighieri (1265-1321), el autor de la *Divina Comedia*. Sin apartarse todavía del orden medieval, el gran poeta italiano afirma el historicismo del hombre; en él la existencia humana cobra valor por sí misma, aun reflejando la voluntad de Dios. El acontecer histórico del hombre es finito, pero su finitud tiene un sentido. La Historia tratará entonces de explicar la obra de los hombres en su ámbito limitado. Roma no es meramente un instrumento de los planes de Dios sino un fin en sí misma y por ello merece ser estudiada.

Cuando Dante escribe su *De Monarchia*, reúne en síntesis cierta larga tradición que defiende para el Imperio la misma legitimidad que para el Pontificado. Parte del principio filosófico de que cada criatura debe tener su fin en sí misma. El fin de la sociedad es ante todo lograr la paz universal, base de la felicidad terrena, como el fin de la Iglesia es conducir al hombre a su otra felicidad espiritual eterna. Estado e Iglesia proceden igualmente de Dios. Pero la paz universal no puede conseguirse sino mediante la creación de una Monarquía universal también, como fue en tiempos Roma. Resucitando ideas clásicas acerca de la perennidad de Roma, Dante, que anunciaba o reclamaba el establecimiento de un único Imperio cristiano, volvía en parte al sustancialismo de los historiadores latinos.

El fin de la conciencia medieval: Maquiavelo

Durante dos siglos, que coinciden en todas partes con un extraordinario florecimiento historiográfico, se produce la paulatina divergencia entre la Historia profana y el providencialismo. No porque haya surgido en las postrimerías de la Edad Media cualquier nueva interpretación —no la hay hasta principios del siglo XVI— sino porque el complejo movimiento que llamamos humanismo, al que concurren por lo menos dos factores importantes, el descubrimiento del valor hombre y la reaparición de viejas obras clásicas, antes perdidas, orienta la labor de los historiadores hacia el

conocimiento de los protagonistas de la Historia. En el siglo XV impera el género biográfico y, en el concepto de *virtud* al modo renacentista, hay una atribución de todos los hechos a sus autores humanos.

Pero, en general, no se abandona la idea del curso lineal en la Historia ni tampoco la del fin supremo espiritual. Nuestros historiadores —Villani, Froissart, López de Ayala, Commynes o Pulgar— se inclinan a emplear el providencialismo en refuerzo de las cualidades de sus héroes y se ajustan todavía bastante bien al esquema general admitido por la Iglesia. Imitando ya a Tucídides, a Tácito o a Tito Livio, reducen sus temas, tratan de analizar y aspiran a convertir su estudio en una obra artística.

El panorama cambia en Nicolás Maquiavelo (1469-1527). Empapado de humanismo y de aspiraciones italianas, tuvo parte activa en la política de su tiempo y, mediante ella, desarrolló su agudo sentido crítico tratando de aplicarlo a la Historia. Su mentalidad tiene mucho de científica: aspira a descubrir causas y leyes del acontecer histórico. Su objetivo es de orden práctico: convertir a Italia en Estado, según la idea que de ello tuvo su compatriota Dante, preservándola de las dominaciones extranjeras que se ensayan en su suelo. El saber histórico —un arte, como la estrategia o la diplomacia, que le deben mucho— debe proporcionar los medios a Italia de lograr este fin. Por ambas razones hay en él un apriorístico rechazo de la idea de unidad cristiana conducida por la providencia de Dios. La Historia es un círculo que empieza en el hombre y acaba en el hombre.

Ni Dios ni su moral tienen nada que ver con la Historia, desarrollo de una actividad creadora e inteligente de los hombres. En el hombre —que es siempre el mismo y se diferencia tan sólo por la grandeza de su poder o de su voluntad— han de buscarse las causas; a él corresponde lograr el dominio de la naturaleza, incluso de la naturaleza humana, para alcanzar sus fines. La sagacidad, la astucia y la violencia son medios que la naturaleza ha puesto en el hombre, medios que han de ser empleados sin vacilación, pues no se puede querer una cosa sin la otra, el fin sin los medios necesarios para lograrlo. Políticamente Maquiavelo se declara amoral. Su extremismo en la consideración pragmática de la Historia le lleva a deformaciones de la realidad para ajustarla a lo que entiende debe ser un modelo; éste es el caso de la *Vida de Castruccio Castracani*, una biografía que esperaba sirviese de ejemplo a los príncipes italianos.

No obstante, Maquiavelo logra un decisivo paso que devuelve la historiografía europea al punto de partida de Polibio. Por encargo de los Médicis escribió una *Historia de Florenci*a en la que, aprovechando testimonios antiguos ricos y varios, no se redujo a presentar la escueta relación de los sucesos sino que quiso hacer de ellos un decurso homogéneo, una explicación de las causas y de las grandes líneas de su evolución. El esquema es de tal manera inteligente que todavía nos sirve. Desaparecido el poder imperial, a mediados del siglo XIII, la ciudad se convierte en República independiente; sobre ella se establece el gobierno de los güelfos, que representan la reacción contra los imperialistas gibelinos. Pronto nace una división entre la aristocracia güelfa y los blancos y negros luchan entre sí; la escisión debilita a la aristocracia y permite el triunfo del pueblo bajo, los *ciompi*, y el establecimiento de un régimen popular. Pero la división del pueblo en partidos desgasta también la soberanía popular y de esto se aprovechan los Médicis para reinstalar en su propio beneficio un régimen de monarquía.

El esquema es algo más que un análisis de la Historia de Florencia. Maquiavelo hace de él una especie de ley que es aproximadamente la misma sucesión de los regímenes políticos que descubriera Polibio; el historiador italiano afirma la posibilidad de demostrarla desde el punto de vista práctico y la coloca, como un cañamazo, al comienzo de sus *Discursos sobre Livio*. Sin embargo, existe una diferencia radical entre Polibio y Maquiavelo, pues este último no la considera, en ningún momento, como la manifestación en la Historia del ciclo rígido de la naturaleza. El principio básico de la libertad del hombre le parece estar sólidamente establecido. Las leyes no se cumplen necesariamente, aunque su conocimiento da en *El Príncipe* medios adecuados para el ejercicio de la estrategia política.

La novedad en la postura de los historiadores del Renacimiento se aprecia mejor en Francisco Guicciardini (1483-1540), contemporáneo de Maquiavelo aunque algo más joven que él. Podría resumirse diciendo que, abandonada la interpretación agustiniana de la Historia, ninguna otra había venido a sustituirla. De sus obras resultan más interesantes para nuestro estudio las *Memorias* o la *Historia de Florencia*, que nunca se propuso publicar, que la monumental *Historia de Italia*, a la que debe su fama. Pura obra de arte, con el recurso a la descripción minuciosa de batallas, o a los discursos, es apenas la exaltación de los grandes hombres del Renacimiento, el recuerdo analístico de los sucesos y la amarga confesión de la crisis política de Italia.

V.
LA ILUSTRACIÓN

El Discurso del método y sus consecuencias

El siglo XVI, con sus apasionadas luchas teológicas y religiosas, quebrantó definitivamente el orden de valores medieval y, por ende, también su interpretación histórica. Como indicamos al tratar de Maquiavelo, el retorno al humanismo de los clásicos no fue completo: el hombre era considerado, según la doctrina cristiana, como un conjunto de pasiones, las cuales se reflejan sobre el suceder histórico. Los resultados más inmediatos de la nueva manera de pensar fueron sobre todo dos: el ejercicio de una crítica severa acerca de las leyendas que habían cabido en las crónicas medievales y el abandono de cualquiera división apriorística en Edades o en Imperios. De hecho sólo existían para los humanistas dos épocas dignas de atención, la suya propia y la Antigüedad clásica; inconscientemente se acostumbraron a considerar los siglos entre una y otra como un período intermedio, oscuro y poco importante.

La inclinación al racionalismo se mostró contraria al conocimiento histórico, reputándolo como poco científico. A principios del siglo XVII Bacon lo consideraba como pura manifestación de la memoria; desde su punto de vista de científico experimental quería decir que la labor del historiador consistía en ocuparse del pasado por el pasado mismo, objetivándolo. Se preocupa sobre todo de oponerse a cualquier pretensión previsora del futuro y de negar el *sentido* providencialista y no aludía a métodos ni a principios nuevos. Era la suya una postura errónea, porque no es cierto que al historiador interese sólo el recuerdo del pasado; lo que le importa es precisamente la explicación de ese pasado. Pero la pauta marcada por los humanistas conducía lógicamente a tal posición, porque, rechazando sin renovar la interpretación medieval, habían reducido la Historia a una mera analística.

El golpe más duro fue asestado por Renato Descartes en su famoso *Discurso del método*, que habría de convertirse en el evangelio del racionalismo. Para Descartes, como para Bacon, la Historia no es en modo alguno una ciencia e incluso sus pretensiones de reflejar la verdad son falsas, porque nunca los acontecimientos han sucedido en la forma en que se los relata. Sus cuatro argumentos, muy repetidos luego, eran los siguientes:

a) Pasado y presente nada tienen en común. Siendo el pasado ajeno al hombre, quien se ocupa de él acaba siendo un extraño en su propia época.

b) Los relatos históricos no son narraciones fidedignas, pues se apoyan en testimonios incompletos cuyos autores pueden haber cometido error o pretender engañarnos.

c) Si tales relatos no son fidedignos, es inútil esperar que nos ayuden en la comprensión del pasado y, menos aún, en el entendimiento del futuro.

d) La Historia, obra de arte, contribuye a desfigurar el pasado, pues lo presenta como ejemplo más digno de imitación de lo que fuera en realidad.

La consecuencia más inmediata del *Discurso del Método* fue relegar a la Historia fuera del campo de las ciencias. Ni siquiera se admitía que contuviera conocimientos verosímiles. El racionalismo, de hecho, no podía proceder de otro modo porque se hallaba comprometido en una consideración de la Naturaleza, campo de conocimiento inteligible, como un objeto exterior al hombre. Al enfrentarse con

el problema de las ciencias del espíritu incurría en contradicción: si las acciones humanas pasadas se objetivaban considerándolas como externas a la conciencia del historiador, su conocimiento resultaba inútil; si admitía, al contrario, la necesidad de una posición subjetiva, se negaba a sí mismo. Durante dos siglos los rápidos progresos científicos logrados en el campo de la Naturaleza a partir del cartesianismo retrasarían la revisión de estos principios.

Anticartesianismo

Sin embargo, un ataque a los principios elaborados por el cartesianismo se advierte muy pronto. Partió de tres sectores diferentes: del pensamiento católico aferrado al providencialismo, del que tratamos en otro lugar, de los historiadores que, indiferentes a las críticas, continuaron su trabajo, y de la escuela inglesa de Locke, que advertía claramente las contradicciones del sistema. En realidad no era en las consecuencias, sino en los principios de que Descartes había partido, donde se contenía el error. Nunca puede ser tarea de un historiador el conocimiento del pasado por el pasado mismo; lo que importa es el presente y la atención al pretérito es sólo un medio para alcanzar este fin. Era justa la crítica al pragmatismo que, renovando las viejas actitudes grecorromanas, afirmaban los historiadores del Renacimiento; pero la Historia no es en modo alguno pragmática y los excesos en este sentido deben corregirse.

La mayor parte de los historiadores, lejos de sentirse descorazonados por el fuerte ataque cartesiano contra su ciencia, trataron de aprovechar la lección creando un método que resultase adecuadamente satisfactorio a las nuevas corrientes de ideas. Ratifican por su parte el error, pues parecían conformarse con la limitación impuesta en el campo de las ciencias. Pero progresaron extraordinariamente, fundando lo que, con plena razón, puede llamarse crítica histórica. Desde principios del siglo XVIII la Historia empieza a marchar con paso firme. Al comienzo esta crítica histórica fue incluso excesiva y amenazaba caer —piénsese en nuestro Padre Masdéu— en un escepticismo sistemático. La poda fue, desde luego, saludable y permitió establecer los tres principios básicos que todavía hoy acepta todo investigador:

a) Ningún testimonio de autoridad puede inducirnos a creer que haya sucedido aquello que sabemos que no pudo haber pasado.

b) Antes de aceptar como cierta una noticia es necesario confrontar, discutir y armonizar los distintos testimonios que nos la transmiten.

c) La autoridad de los testimonios documentales debe verificarse por medio de otros testimonios documentales.

De la oposición al cartesianismo nació una metodología histórica, demasiado ceñida a los postulados del racionalismo, pero eficaz. Juan de Mabillon y sus discípulos benedictinos trataron de purgar los archivo monacales de documentos falsos y crearon una nueva disciplina, la Paleografía —literalmente, estudio de la letras antiguas—, que iba a permitir no sólo la lectura de los documentos medievales sino también el análisis de los mismos dando elementos de juicio para una crítica objetiva. De un modo semejante los bolandistas repasaban las colecciones de Vidas de Santos, con un interés puramente hagiográfico, pero descubrían en ellas fuentes de importancia, no por el relato de acontecimientos sino por el reflejo de la existencia humana en el pasado. Normalmente se admite que la primera obra escrita según los nuevos criterios metodológicos es la *Historia de los emperadores romanos*, de Sebastián Lenain de Tillemont; su autor confrontaba y analizaba todas las fuentes escritas del Imperio romano.

En otro capítulo nos ocuparemos de Vico, el historiador que con más clarividencia supo hacer la crítica del cartesianismo promoviendo una nueva interpretación histórica. En el mismo campo de la Filosofía hubo también fuerte oposición. En 1690 Juan Locke publicaba su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que sería germen de la escuela sensualista inglesa. La Historia no ofrecía gran interés para él; la utilizaba apenas como un medio de lucha contra los cartesianos. Sus argumentos, sin embargo, fueron aprehendidos por la Ilustración porque en ellos veía una defensa de sus afirmaciones. Locke negaba la validez del principio de Descartes, *Pienso luego existo*, porque el existir es anterior al pensar y todo conocimiento procede de la experiencia. No existen ideas abstractas sino sólo concretas. Provocaba así una inversión completa en la teoría del conocimiento, pues la Historia, que es el conocimiento de cosas concretas, referidas a espacio y tiempo, quedaba en primera línea mientras las matemáticas se relegaban a puras elucubraciones de la mente. Dos eran las consecuencias de esta postura: si el conocimiento se basa en la experiencia, quiere decirse que cuanto más rica sea ésta mayor podrá ser el conocimiento; el saber humano es una perpetua tendencia a la verdad, que no puede alcanzar plenamente aunque sí logre un grado de certeza suficiente para la vida práctica.

La doctrina de Descartes, que aspiraba a lograr un criterio de certeza absoluta, es rechazada por los sensualistas ingleses como una pretensión ridícula. En ninguna parte aparece con mayor claridad este nuevo criterio que en las obras de Hume, historiador. De buen grado admitía que la Historia no es otra cosa que un sistema de creencias razonables basadas en la autoridad de los testimonios; pero afirmaba también que todos los demás conocimientos humanos eran sistemas de creencias razonables y nada más. La Historia podía ser considerada legítimamente como una ciencia entre las otras. Los hombres de la Ilustración, para quienes la Historia constituía un eje, aceptaron el razonamiento de Hume.

La Ilustración: sus principios

Hume y Voltaire encabezaban un movimiento que tiende a formular nuevas interpretaciones acerca del acontecer histórico; este movimiento forma parte de la Ilustración. Nacida en Francia y difundida luego por todos los países europeos, la Ilustración constituyó un esfuerzo realizado durante el siglo XVIII para secularizar la vida y el pensamiento. En ocasiones Voltaire se consideraba a sí mismo como el jefe de una cruzada contra la Iglesia, que arrancaría al hombre de las tinieblas para llevarle a la verdadera luz. El cambio era tan sumamente radical que no es extraño que los ilustrados considerasen como una era tenebrosa la Edad Media, en la que el sentimiento religioso había penetrado la vida entera. Del teocentrismo al humanismo. Prácticamente Voltaire venía a decir que no era Dios quien había creado al hombre sino el hombre quien había inventado a Dios. Al reducir todas las cosas a la medida del hombre se adoptaba una postura historicista: nada existe, instituciones, sociedades e ideas, que no sea un producto elaborado por el hombre a través del tiempo. Los ilustrados se dividían después en cuanto al orden práctico: la religión podía ser considerada como un bien o como un mal. Coincidían en el fondo: era, en todo caso, producto del hombre.

El apasionamiento con que abrazaron la defensa de estas ideas fue causa de que los historiadores de la Ilustración no progresaran apenas en sus métodos. Una invencible desconfianza les movía a rechazar los testimonios anteriores al siglo XV. Asimismo tendían a considerar que la Historia era únicamente desarrollo de la razón y esto era un obstáculo para que comprendiesen épocas en que dominaba el sentimiento o en que se hubiesen ejecutado obras colectivas. Conviene adelantar que, en principio, los ilustrados conservaron el esquema lineal progresivo de San Agustín pero modificando su meta —que era el presente y de ningún modo su futuro extrahistórico— y la noción de la Providencia.

En síntesis la interpretación histórica de la Ilustración coincidía con la conciencia de un progreso ininterrumpido de la razón humana, a través del cual se liberaba ésta de las tinieblas del error acercándose a la luz de la verdad.

Por sus mismos principios la Ilustración se sentía empujada en dos sentidos: hacia el pasado, donde creía descubrir la forma en que se había desarrollado un progreso racional a partir de fuerzas puramente irracionales, y hacia el futuro, anunciando el óptimo resultado de dicho progreso. Montesquieu y Gibbon —historiadores ambos que se sintieron atraídos por el mismo tema, el Imperio romano— son muestra de la primera tendencia; Condorcet lo es de la segunda. Para explicar las causas del retroceso medieval, que todos abrazaban como un dogma de fe, Gibbon tuvo que admitir la existencia de una época, el siglo de los Antoninos, verdadera Edad de Oro del predominio de la razón; el triunfo del Cristianismo era causa o consecuencia de un movimiento negativo. El marqués de Condorcet nos proporciona el modelo de la segunda tendencia; la ilimitada perfectibilidad humana producirá, en plazo ya breve, una era de libertad, sin tiranos ni sacerdotes.

Abrazando la doctrina del progreso, la Historia de la Ilustración se hizo apocalíptica en grado extremo. Los hombres serían cada vez más dueños de la Naturaleza por medio de la razón. Pese a todas las apariencias, esta explicación era bastante superficial, tendía a considerar la evolución humana como meramente cuantitativa: siendo siempre el mismo, los conocimientos no podían hacer otra cosa que enriquecer al hombre, adecuándole en ciencia y moral, lo que es un principio falso. De este modo el binomio causa-efecto, esencial para la Historia, era también superficialmente tratado; las explicaciones resultaban demasiado simplistas. Fueron, por ejemplo, los ilustrados quienes atribuyeron la caída del Imperio romano a la catastrófica invasión de los bárbaros y el Renacimiento a la dispersión de sabios griegos, consecuencia de la conquista de Constantinopla por los turcos. En cierta ocasión Pascal dijo que, si la nariz de Cleopatra hubiera sido más larga, sin duda la Historia del mundo habría cambiado.

No obstante, los progresos realizados durante el siglo XVIII en orden a un más adecuado conocimiento histórico fueron muy grandes, especialmente en tres aspectos. Afirmando el valor de la tolerancia, que sin duda no practicaban, impusieron un espíritu de comprensión para todos los países y todas las culturas, Trataron de presentar los acontecimientos históricos desde el punto de vista de los súbditos y no de los gobernantes. Fundaron prácticamente lo que hoy se llama Historia de la Cultura, diferenciándola de la Historia meramente narrativa practicada hasta entonces.

La primera fase: Montesquieu

La interpretación histórica de la Ilustración no se produce en una etapa sino en dos y como resultado de esfuerzos bastante complejos. Montesquieu, Voltaire y Rousseau se agrupan generalmente en la primera; Turgot y Condorcet forman la segunda. En su concepción científica tienen dos rasgos comunes: la fe en doctrina del progreso y la lealtad a los principios formulados en el *Discurso del método*. Las dos obras más importantes de Montesquieu, las *Cartas persas* (1721) e *Ideas acerca de las causas de la grandeza y decadencia de los romanos* (1734), coinciden en la intención, ya que ambas son análisis de problemas políticos; la primera, de los de su propio tiempo; la segunda, de los de ese pueblo singular, Roma, en quien veían los hombres de la Ilustración un precedente y que se ofrecía como material homogéneo.

Este es el punto de partida: si en los hombres, género igual, se contienen las causas de la prosperidad y decadencia de los Estados, debe bastarnos uno solo, el romano, para comprender la estructura de la Historia. El esquema que de éste nos ofrece Montesquieu suena a algo ya conocido. Roma es una nación dura y belicosa, creada por reyes; cuando éstos constituyen un obstáculo a su

desarrollo, el pueblo los expulsa. Un Estado tiene determinados sus límites por la comunidad nacional y sólo sujetándose a ellos puede conservar el equilibrio. Roma se expansionó mucho más de lo que debía y sus ejércitos, alejados de la capital, acabaron siendo unos extraños a su propia patria, mientras que el viejo pueblo romano degeneraba en populacho de ciudad privilegiada. La tensión social engendra los tiranos y el Imperio acabó por descubrir su paradoja, pues necesitaba de los tiranos para tener a raya las fuerzas que él mismo había desencadenado y, al mismo tiempo, el despotismo hacía cada vez más aguda la crisis porque disminuía la riqueza. Hasta que, al fin, se consuma la catástrofe de las invasiones.

Las líneas anteriores bastan para demostrarnos que Montesquieu poseyó todo el nervio de un auténtico historiador. Sus obras aún se leen con interés. La influencia de Polibio es indudable: admite el decurso de los regímenes, monarquía, aristocracia, democracia y despotismo, pero no como si fueran el resultado de una fuerza ciega. La evolución política obedece a causas de psicología colectiva y es como el resultado de un cierto juego entre dos elementos: las instituciones creadas por el Estado hacen al pueblo; éste, por su parte, actúa sobre las instituciones. El exceso de cualquiera de ambos provoca el desequilibrio. Conocida así la dinámica de la Historia mediante el análisis de un modelo cabal, Roma, Montesquieu cree posible hallar los medios que permitan prevenir las crisis. Es la fórmula de un Estado ideal lo que se intenta exponer en el *Espíritu de las leyes* (1748).

Cuando Montesquieu hace referencia a leyes da a esta expresión un sentido tan amplio que caben en ella las que nosotros considerarnos instituciones políticas, sociales o culturales. Todos los seres se comportan según leyes que proceden de su misma naturaleza; puesto que la naturaleza del hombre es racional, sus instituciones proceden de la razón y han de poder ser explicadas por ella. El conjunto de instituciones, que comporta un determinado orden de valores religiosos, jurídicos, éticos o estéticos, equivale a nuestra definición actual de cultura. Montesquieu afirma que ellas están condicionadas al espíritu general, entendiendo por tal la coincidencia de tres factores distintos: el clima, el medio ambiente y los caracteres psicológicos de los hombres.

La conclusión de Montesquieu es muy importante. Los Estados se originan en la naturaleza psicológica de los hombres que los componen. Pero esta psicología en individualmente libre; por consiguiente se puede modificar lentamente las instituciones influyendo sobre la psicología del pueblo. Es un juego sutil en el que la educación —piénsese en Rousseau— desempeña un papel decisivo. Pero si los Estados —monarquías, repúblicas o imperios— son susceptibles de evolución no lo son de traslado; la forma de gobierno ha de ser deducida poco a poco del carácter de cada pueblo.

Rousseau

Catorce años después de la aparición del *Espíritu de las leyes*, Juan Jacobo Rousseau, hijo de un relojero de Ginebra, la antigua capital del calvinismo, publicaba *El contrato social*. No siendo historiador, sus ideas ejercen, sin embargo, un gran influjo sobre los historiadores, en parte gracias a la enorme difusión que alcanzaron. Hasta la aparición de *El Capital* de Marx, un siglo más tarde, las reflexiones rousseaunianas sobre el origen de la sociedad fueron aceptadas sin disputa por sectores muy amplios. Rousseau opone Naturaleza e Historia en el hombre. Un día este hombre primitivo, naturalmente bueno, abandona este estado para unirse otros hombres en virtud de un tácito contrato que crea la sociedad. Primitivismo y Naturaleza son históricamente estáticos; la sociedad, nacida del contrato y asentada sobre tres pilares, Estado, derecho y propiedad, es dinámica. La observación es importante. Importa menos que luego Rousseau pretendiese elaborar una visión profética del mundo retornando a los principios iniciales de la libertad, igualdad y fraternidad.

Voltaire: la Filosofía de la Historia

Nacido en 1694 y muerto, de edad avanzada, en 1778, Francisco María Arouet, llamado Voltaire, personifica su siglo y el espíritu cáustico de la Ilustración. Filósofo e historiador al mismo tiempo, su estilo de escritor sirve aún de modelo en la prosa francesa. Viva, la correspondencia que durante treinta años sostuvo con Federico el Grande, rey de Prusia, nos ayuda a comprender la conciencia que él tenía de su obra, destrucción del pasado que representaban políticamente la monarquía bicéfala de los Habsburgo e intelectualmente la Iglesia católica. Cuando reclama su famoso *écrassez l'infâme*, no hay duda: el infame es el Cristianismo. Una secularización total del pensamiento era, para Voltaire, condición previa de la libertad.

Las primeras obras históricas de Voltaire son un poema, la *Henriada* (1728), y una biografía, la de *Carlos XII de Suecia*. Luego escribe *El siglo de Luis XIV*, que no fue impreso hasta 1752 pese a estar acabado en 1739. Este último entrañaba conscientemente una novedad que su autor explicaba diciendo que, aunque estaba convencido de que Enrique IV era como soberano, superior, le importaba más el reinado de Luis XIV porque aquí la época estaba por encima del hombre. Por vez primera se presenta un momento cultural y no un personaje. Voltaire rompe el método cronológico y prescinde de la narración; adopta en cambio una división por materias, entre las cuales se establecen relaciones causales. Sus capítulos —las guerras, la política económica, la Iglesia, la literatura, el arte, la sociedad y la vida privada del rey— nos demuestran lo que Voltaire pretendía; puede considerársele con toda razón como el fundador de la moderna Historia de la Cultura.

En 1745 apareció el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de los pueblos* y, entre 1756 y 1769, la *Filosofía de la Historia*. Por primera vez se emplea, como en otro lugar dijimos, esta expresión. Voltaire la explicaba diciendo que era su intención escribir una Historia reflejo del espíritu filosófico y las luces del siglo, que fuese algo más que un relato de violencias e inmoralidades, amena y provechosa, útil para la educación, humana y orientada hacia la Ilustración. Los resultados no responden, ni mucho menos, a tan pretenciosas intenciones. Voltaire entendía propiamente, bajo la expresión, un esquema histórico que se apartase del trabajo de los eruditos y también de la Historia eclesiástica, al servicio de la verdad.

No se le ocultaba que, ante todo, necesitaba elabora un nuevo método crítico, distinto y superior al análisis de los documentos de la paleografía de Mabillon. Dicho método fue objeto de exposición en un ensayo *Sobre el pirronismo con relación a la Historia*, el mismo año en que se concluía la *Filosofía*. Resulta demasiado pobre porque Voltaire —en general todos los hombres de la Ilustración— no estaba en condiciones de superar principios contradictorios emanados del cartesianismo. Todas las fuentes, decía el autor del *Ensayo*, son sospechosas puesto que están afectadas de personalismo; a la Historia está radicalmente vedada la exactitud de las ciencias de la naturaleza. Pero, por otra parte, es posible un conocimiento satisfactorio del acontecer histórico sin más que rechazar todos los *medievalismos sospechosos*. En síntesis, lo que Voltaire preconizaba, al afirmar que sólo la Antigüedad clásica y los tiempos posteriores a 1500 eran dignos de estudio, equivalía a instalar, como criterio único, el orden de valores de su generación.

Una nueva interpretación de la Historia

El *Ensayo* aspiraba a convertirse en la gran interpretación histórica de la Ilustración. En la práctica era un libro polémico, en cuya redacción se había tenido minuciosamente en cuenta el *Discurso sobre la Historia Universal* de Bossuet. A ciencia y conciencia reprocha al obispo dos cosas:

la pretensión de detener la Historia en Carlomagno y la de reducir su universalidad al pueblo de Israel y al Cristianismo. Voltaire empieza con China; no es una casualidad y, sin duda, constituye el mayor acierto. Muy recientemente algunos misioneros franceses habían establecido contacto con las ideas morales de los chinos y no ocultaban su admiración por ellas. En el conflicto que estalló entre ciertos jesuitas y la Santa Sede acerca de las adaptaciones consentidas del Cristianismo a las costumbres y moral chinas, Voltaire intervino defendiendo el punto de vista de sus amigos jesuitas, que fueron condenados. Las noticias que entonces adquirió acerca del Celeste Imperio eran más pintorescas que otra cosa. Pero el empeño en introducir a China en cualquier esquema de Historia Universal marcaba un camino enteramente nuevo y muy fecundo: no importaba sólo el mundo propio, sino también los ajenos.

Por primera vez el *Ensayo* nos hace asistir a una división de la Historia en culturas que discurren en un cierto orden. Después de China, Voltaire coloca la India, Persia, el Islam, Roma y el Cristianismo, porque aunque no lo diga, este último sigue siendo para él motivo principal de preocupaciones. En la comparación inicial entre el racionalismo chino y los judíos, a quienes considera con el mayor desprecio, estos últimos salen perdiendo, naturalmente. Las tres afirmaciones más importantes que en el esquema histórico volteriano se contienen son las siguientes:

a) El Cristianismo, al igual que todas las religiones, es un producto histórico. Procede del judaísmo, Pero sólo en su menor parte, pues el judaísmo era un sentimiento nacional exaltado por profetas locales sobre el que se ejercieron influencias mitológicas persas. Sobre esta base frágil, añade Voltaire, el Cristianismo creció como un movimiento de masas provocado por un exaltado filántropo (Jesús), propagado por un fanático confusionario (San Pablo), alimentado ideológicamente por los misterios helenísticos y la filosofía neoplatónica y llevado al triunfo por unas ciertas circunstancias sociales.

b) La Humanidad progresa, no de un modo mecánico ni porque exista una fuerza superior que se encargue de ello, sino por el esfuerzo continuado de generaciones de hombres. Este progreso depende de la capacidad científica del hombre, de su ilustración, aparece siempre en forma de elevación del nivel moral, de paz y de riqueza. Los obstáculos que se oponen al progreso son la religión y las guerras; por eso el Cristianismo es el gran mal en la historia europea. Las grandes épocas creadoras coinciden con el desarrollo del racionalismo; en nuestra cultura han sido la de Pericles y Alejandro, la de Augusto, la de los Médicis y la de Luis XIV, que inicia la Ilustración.

c) La meta de la Historia no es el futuro, sino el presente. No sólo porque Voltaire tuviese una visión optimista y orgullosa de su propio tiempo, sino por la razón simple de que para cada hombre todo acaba en su presente. De modo que —y éste es probablemente su descubrimiento más fecundo— hemos de representarnos el decurso histórico como si todas las cosas sucedidas hasta aquí no tuvieran otra razón de ser que prepararnos este presente. Y el análisis de la Historia desde este punto de vista demuestra el progreso; se puede abrigar la esperanza de que el futuro de la Humanidad será aún mejor.

Esta nueva interpretación de la Historia resulta en gran parte desoladora: deja sin respuesta la pregunta constantemente hecha de por qué existe el hombre y rebaja el tono del acontecer histórico al hacerle función de un presente mediocre. Al suprimir la noción de la Providencia, el hombre se encuentra de nuevo solo y minúsculo en medio de la naturaleza. Influido por los últimos descubrimientos de la Física, Voltaire lo creía así, pero prefirió explicar sus ideas en tal sentido en dos novelas cortas, *Micromegas* y *Cándido*, en donde le era factible envolver la desnuda verdad en un cierto ropaje de humor.

Micromegas es el relato de un viaje que el habitante de una estrella hace al planeta Saturno; aquí se encuentra hombres con los que entabla una disputa filosófica y, cuando éstos afirman seriamente que

poseen alma inmortal y que todas las cosas del universo han sido creadas en beneficio suyo, el ciudadano sideral se ríe a carcajadas. En *Cándido*, Voltaire introduce al filósofo Leibniz bajo un calificativo, Pangloss, a fin de poner en sus labios una ridícula defensa del orden de la Providencia, según el cual todas las cosas han sido creadas con un fin distinto de sí mismas: por ejemplo, las narices han sido creadas para llevar gafas y los pies para sostener zapatos. En la última parte de la novela, el personaje central, Cándido, con sus compañeros, busca refugio en una granja cerca de Constantinopla y entabla discusión con un derviche. A la pregunta clave —para qué ha sido creado el hombre— el derviche contesta con desoladoras palabras: «¿Por qué os entremetéis en ello? ¿Qué importa que haya bien o mal? Cuando Su Alteza envía un barco a Egipto, ¿se preocupa de la comodidad de los ratones a bordo?» La intención de Voltaire es un poco menos amarga: hace comprender a Cándido que el fin de cada cosa ha de buscarse en sí misma y el del hombre no puede ser otro que el cultivo de su inteligencia racional.

Voltaire reprochaba a Bossuet la pretensión de percibir en el curso de la Historia la acción de la Providencia; era ridículo, decía, creer que todos los grandes acontecimientos podían girar en torno al pueblo judío. Su reproche no estaba justificado, ya que, en el sentido cristiano de la Historia, Israel no pasa de ser un instrumento y Santo Tomás había dejado claramente establecida la posibilidad de una marcha progresiva en el orden puramente secular de la Historia profana. Por otra parte, en el *Ensayo* o en la *Filosofía*, Voltaire se hallaba por lo menos tan lejos como Bossuet de hacer Historia Universal; ésta no se logra porque se hayan incluido nuevos pueblos y nuevas culturas, sino cuando se traza un eje que le dé sentido. La Ilustración secularizó la esperanza cristiana en la salvación convirtiéndola en una esperanza en el progreso, aun reconociendo que este progreso estaba sujeto a limitaciones. Lo que no hizo fue regresar a la noción clásica del eterno retorno.

Segunda fase: Turgot y Condorcet

En la segunda mitad del siglo XVIII el mundo occidental entra en un período revolucionario; la guerra de los Siete Años decepciona muchas esperanzas en el progreso; sucede luego la independencia de los Estados Unidos —primer ensayo de traducir en realidad política los principios de la Ilustración — y por último estalla la Revolución francesa. Coincidiendo con estos hechos, la actitud de los pensadores se hace más práctica y la interpretación histórica deriva hacia cauces políticos. Con muy escasa diferencia de tiempo, Turgot, Saint-Simon y Condorcet tratarán de obtener recetas de reforma social de la experiencia histórica. No hay que olvidar que Augusto Comte se siente discípulo de Condorcet, que es, de este modo, uno de los muchos puentes tendidos entre la Ilustración y el positivismo. Los tres autores citados son, además, muestra de la amplia gama que ofrece el movimiento.

Turgot escribió muy joven dos Discursos (1750), que trataban respectivamente *De las ventajas que el establecimiento del Cristianismo ha procurado al género humano* y *De los progresos sucesivos del espíritu humano*. Su autor creía, sinceramente, mantenerse fiel a la religión que profesaba argumentando en favor de ésta con sólo razones históricas; reconocía que el *Discurso* de Bossuet le había influido poderosamente aunque, en la práctica, presentaba el Cristianismo como un producto equiparable a la filantropía de los filósofos. La Historia, pensaba Turgot, es una marcha progresiva de la Humanidad, pero en ella el Cristianismo y la Filosofía son factores decisivos porque han mostrado al hombre la fraternidad universal sacándole de su estado natural. El Cristianismo es religión natural, porque enseña caridad y mansedumbre, en oposición a la idolatría, que deifica los vicios.

Turgot nos ayuda mucho a comprender cuál era la mentalidad media de los hombres de la Ilustración que defendían las nuevas ideas sin romper el compromiso con el pasado; éste es su principal valor. Para que la Humanidad adquiriera conciencia de los derechos naturales inherentes a la persona era necesario que pudiera contemplarse al hombre desde un punto de vista objetivo y distante, como el ojo de Dios. Esto ha hecho el Cristianismo, que ha fundado el pensamiento del hombre sobre bases nuevas. El Cristianismo queda valorado con independencia de la Fe, lo cual constituya una paradoja, y es el paso más importante en el programa secular hacia la libertad, la riqueza y la felicidad inherentes a ambos. El progreso, en la Historia, no es movimiento simple, sino complejo, porque la ambición, la codicia y la violencia se muestran a cada paso; es la Providencia divina la que hace —tengamos en cuenta esta idea, pues volveremos a hallarla en Vico y en Hegel— que incluso las pasiones del hombre contribuyan a lograr el avance.

El libro del marqués de Condorcet, *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos de la mente humana*, es en cierto modo una obra trágica, pues fue escrito por su autor cuando esperaba ser guillotinado en el Terror de 1793. Constituye un a modo de testamento de la Ilustración. Condorcet arrancaba de dos principios en los cuales creía firmemente: *a)* la perfectibilidad humana es indefinida, y *b)* la razón nunca puede retroceder. De modo que, mientras la tierra pueda soportar a los hombres, éstos seguirán progresando en sabiduría, en virtud y en libertad, sin que quepa la menor duda de ella. Por vez primera se formula la famosa ecuación de Auguste Comte: sabiduría, riqueza y felicidad.

Condorcet creía haber descubierto una ley universal, la del progreso, válida para explicar la Historia y para predecir el futuro. Un día llegará en que los hombre vivan en libres comunidades nacionales, sin tiranos ni sacerdotes, subordinados todos a la razón. El progreso abarca todos los aspectos. Es riqueza que aparece como resultado de la ciencia. Es larga vida, que nacerá de los nuevos conocimientos médicos e higiénicos. Es virtud, porque la educación sistemática heredada hará del hombre una criatura moral. Nos parece escuchar, en estos principios, el credo social de nuestros abuelos. Pese a todo, Condorcet admite que el progreso no es función natural y necesaria: dos obstáculos se le oponen, la religión, que divide a los hombres, y el exceso demográfico —una preocupación europea muy de su tiempo—, que puede quebrantar el índice de riqueza. Como remedio a lo primero aconseja la instrucción laica; para lo segundo, el maltusianismo.

VI.
BOSSUET
Y JUAN BAUTISTA VICO

Pervivencia del providencialismo

La Ilustración es un fenómeno de minorías. No debe creerse que el pensamiento tradicional hubiera muerto; precisamente, la abundancia en el recurso a las censuras por parte de la Iglesia y la escasez de obras de replanteamiento interpretativo son un índice de hasta qué punto se creía en la posibilidad de preservar la conciencia general. Durante el siglo XVIII el providencialismo perdura; en vísperas de él un gran obispo francés, Jacobo Benigno Bossuet, cuyo influjo intelectual en la Corte de Luis XIV era extraordinario, había tratado de adaptar la vieja interpretación a lo que entonces se llamaba espíritu del siglo. Y su obra fue considerada ampliamente como la recta doctrina cristiana acerca de la Historia, sin reparar en las contradicciones que contenía. El mismo siglo XVIII nos proporciona, en el campo católico, una de las más geniales y científicas visiones de la Historia: la de Vico. Estudiaremos brevemente ambas, puesto que nos dispensan de acudir a otros ejemplos.

Bossuet

El *Discurso sobre la Historia Universal* es obra polémica. Bossuet se había dejado impresionar por los argumentos que los librepensadores esgrimían contra la Providencia de Dios —la distribución del bien y el mal en el mundo está hecha de modo injusto e irracional; la Historia demuestra que, siendo un juego de pasiones, triunfa el mal y fracasa la justicia— y trató de responderles no con el recurso a la Fe, como era la tradición agustiniana, sino con razonamientos de orden natural. Colocarse en el terreno del adversario era error, que el prelado aumentó argumentando con motivos que tenían cierto aire conservador ingenuo: la doctrina de la providencia, dijo, es la mejor barrera puesta a la inmoralidad. De hecho Bossuet se colocaba en la línea de su siglo y pretendía demostrar que en el decurso histórico —único y no doble, como en San Agustín y Santo Tomás— se hacía visible de una manera actual el dedo de Dios.

Dios dirige la Historia y esta doctrina forma parte de la Revelación, de modo que no puede ser negada. Bossuet explica su pensamiento en estas palabras «Dios no declara a diario su voluntad por medio de sus profetas respecto a los reyes o monarquías que exalta o derroca. Pero habiéndolo hecho tantas veces en estos grandes imperios a que nos hemos referido, nos enseña, por medio de estos famosos ejemplos, cómo actúa en todos los otros, haciendo saber a los dirigentes de pueblos dos verdades fundamentales: que es Él quien funda los Imperios, para darlos a quienquiera Él desee, y que conoce cómo hacerlos durar, en su propio orden y tiempo, para cumplir los designios que tiene con referencia a su pueblo». El tono pragmático, que veces se impone por encima del interés apologético, se debe a que el *Discurso* fue dedicado al Delfín, hijo de Luis XIV, como parte de su educación.

Bossuet trataba de abarcar la época que media entre la Creación del mundo —para la que propone como fechas probables el 4693 y el 4004 a. de J. C— y la fundación del Imperio de Carlomagno. La exposición es pobre en datos y se divide en tres partes. La primera trata de las siete

edades del mundo, siguiendo más el modelo de Eusebio que el de San Agustín: Cristo marca el comienzo de la séptima edad, pues la Iglesia católica es eterna e inmutable. La segunda explica la victoria de la religión, en el pueblo de Israel y en el Cristianismo. La tercera es un rápido examen de los Imperios. En conjunto la obra es tan sólo una apología de la Iglesia católica. Al hacerla, Bossuet se plantea inevitablemente algunos problemas:

a) *La aparente injusticia que reina en el mundo histórico.* Es un espejismo, responde, que se debe a que nuestro punto de vista se halla demasiado próximo al objeto. Sólo la Fe puede darnos la perspectiva necesaria; instalados en ella, comprendemos muy bien que donde nos parecía percibir desorden hay un sentido claro. No se ha alcanzado la justicia porque todavía el hombre tiene que esperar algo del futuro, porque su verdadera meta es la Eternidad. A Cristo no importa que triunfen temporalmente los impíos, tiene infinito tiempo para alcanzar sus fines y mueve por caminos que parecen torcidos todos los sucesos hacia un objetivo que no pertenece a este mundo. La fe en la Providencia de Dios induce al hombre a no valorar en nada la grandeza terrenal ni temer tampoco su miseria.

b) *La distribución entre Historia sagrada e Historia profana.* Esta distinción, afirma Bossuet, se hace para comodidad de los estudiosos, pero no porque responda a una situación real. No existe más que una Historia y el nacimiento, desarrollo y caída de los Imperios no pueden explicarse por causas puramente humanas. La Providencia de Dios es quien produce todos estos fenómenos y siempre con un fin favorable al designio divino, aunque a veces no seamos capaces de entenderlo. Ya así la línea argumental queda reducida a la sola Historia del pueblo de Israel y de la Iglesia católica y todos los grandes acontecimientos son explicables en función de ella: Dios usa a Asiría y Babilonia para castigar la impiedad judía, a Persia para restaurar al pueblo en su hogar, a Antioco para probarle en su fe y a los romanos primero para protegerle y luego para castigarle por haber rechazado a Cristo. El Imperio romano es todavía más clara demostración de la Providencia porque ha sido suscitado para que sirva de asiento a la predicación, de prueba a la Iglesia, de arquitectura al Pontificado.

c) *La libertad del hombre.* Superficialmente considerada, la Historia muestra altibajos que parecen producto del azar. Cuando se profundiza en ella se ve que tal visión es equivocada, puesto que todos los hechos se ordenan a un determinado fin que escapa a los designios del hombre. Todos cuantos gobiernan saben que no son libres para ejecutar sus designios, pues de éstos resulta siempre algo distinto de lo que pretendieran. La providencia es quien dirige las acciones de los hombres. Probablemente es ésta la observación más aguda de Bossuet, aunque él se conformase con responder de una manera demasiado simple; es la misma que permite a Vico afrontar una nueva y radical consideración científica de la Historia.

Juan Bautista Vico: la «Ciencia Nueva»

Juan Bautista Vico (1668-1744), oscuro abogado de Nápoles cuando este reino, arrancado de la Corona de España, estaba empezando a languidecer, católico práctico en una época en que la intelectualidad europea se secularizaba, logró, sin embargo, descubrimientos de una categoría excepcional, que permanecieron casi desconocidos hasta que el trabajo sistemático de otros historiadores, sociólogos y filólogos vino a confirmar lo que él había previsto. Oponiéndose a tantos discípulos improvisados de Bacon y Descartes, Vico aspiraba a demostrar que éstos habían acotado solamente uno de los campos posibles de la ciencia, pero que existían otros a los que no convenían los caracteres apriorísticamente fijados y que resultaban tan importantes como aquél. De ahí que llamara conscientemente a su obra *Ciencia Nueva*: un libro poco extenso pero decisivo. La primera edición vio

la luz en 1725, la segunda en 1730 y la revisión definitiva en 1744. Habrían de pasar dos siglos antes de que se la reconociese en todo su valor.

Vico se opone a Bossuet por la tendencia de éste a considerar a la providencia como actividad continua y externa de Dios en la Historia; no por su dependencia de la Fe, pues él mismo advertía que no es posible el recto y verdadero conocimiento sin religión. Pero creía que la razón humana había sido creada para entender y era casi obligación suya ejercer el entendimiento. La *Nueva Ciencia* sería así la proyección del intelecto humano sobre el vasto campo de la sociedad y el pensamiento, lo mismo que la vieja ciencia lo era sobre el de la naturaleza material. Bajo su título incluía seis especies de conocimientos que deben ser enumeradas bajo las expresiones que él mismo usó:

1. *Teología civil racional de la Providencia.* Es el estudio de la forma en que la Providencia de Dios actúa en un orden social, creando a través de los hombres todas las bases de la estructura social, tales como la propiedad, el matrimonio, las costumbres.

2. *Filosofía de la autoridad.* Ésta demostrará de qué modo propiedad y autoridad se encuentran unidas en su desarrollo.

3. *Historia de las ideas humanas.* La principal atención de esta disciplina ha de centrarse sobre las más antiguas creencias religiosas, ya que éstas contienen las ideas que podemos considerar fundamentales en el hombre.

4. *Critica filosófica de las tradiciones religiosas.* Los mitos más antiguos esconde un fondo de Historia primitiva cuyas líneas se hallan patentes en la posteridad.

5. *Una historia ideal eterna, recorrida a través de los tiempos por las historias de todas las naciones.* Basta el enunciado para comprender la intención de Vico: una especie de ley cíclica se cumple, no de una manera rígida, pero sí en su esquema más simple; descubrir y exponer este esquema es la tarea primera del historiador.

6. *Un sistema de la ley natural de las naciones.* Por vez primera Vico enuncia un principio dialéctico. No hemos de olvidar que Marx utilizó la *Ciencia Nueva*.

En conjunto, el sistema de Vico se proponía estudiar la sociedad humana en su decurso histórico. Supo descubrir que la primera tarea tenía que ser decantar lo que en el hombre existe de natural o primitivo —hoy decimos antropológico— y lo que es cultural, histórico. Esto le movió a preocuparse sobre todo del análisis de las tradiciones más antiguas, pues en ellas descubría el punto de arranque de la Historia, lo que consideraba esencial. Señaló que lo histórico es, ante todo, una actitud dinámica, que puede verse amenazada por paralizaciones, y que resulta imprescindible al hombre su conocimiento para librarse de la repetición mecánica. Descubrió los fundamentos de la moderna filología comparada, estableciendo relación entre la cultura y pensamiento de un pueblo y el idioma que emplea. Dijo que las tradiciones ocultan un fondo de verdad y —lo que entonces hubiera sido considerado como escandaloso por los cartesianos— que el conocimiento de las fábulas puede ser más importante aún que la precisión erudita, pues nos descubren la mentalidad de quienes las inventaron. Reconoció el valor de la antropología cultural comparada mucho antes de que se hubiese soñado con inventar esta ciencia, pues indicó que los modernos salvajes ahistóricos conservaban la forma de vida de los salvajes primitivos. Aunque muchos de sus descubrimientos han dejado de ser novedad, la obra de Vico es un testimonio de hasta dónde podía alcanzar una interpretación cristiana de la Historia entendida rectamente.

El método de la «Ciencia Nueva»

La preocupación fundamental de Vico es constituir un método distinto del cartesiano, que pueda servir convenientemente a la investigación en la *Ciencia Nueva*. En el famoso principio de Descartes, *pienso luego existo*, veía tan sólo una posición subjetiva, pues existir es previo al pensar y no puede considerarse como una consecuencia de éste. El hecho de que yo piense algo con entera claridad quiere decir que creo en la verdad de ese algo, pero no que ese algo sea objetivamente verdadero, pues la experiencia demuestra cuántas veces nos dejamos convencer por una idea falsa. La ciencia natural, con sus continuas rectificaciones, confirma tal argumentación. Acudiendo a sus conocimientos de jurista, Vico señala que la condición necesaria para que se pueda conocer algo con certeza absoluta es haberlo creado. En consecuencia, sólo Dios, creador de la Naturaleza, puede tener certeza absoluta sobre la Naturaleza. Y el conocimiento humano se halla forzosamente condenado a limitaciones. Sólo en un sector conoce el hombre con verdad absoluta, en las Matemáticas, puesto que en ellas es creador. Pero las Matemáticas no son ciencias de lo real, sino de abstracciones, un sistema, si se quiere, para encadenar a la Naturaleza pero nunca la Naturaleza misma.

De este razonamiento se desprende el hecho de que, habiendo sido el hombre autor de la Historia, ésta es campo de conocimiento muy adecuado al hombre. Conocimiento con limitaciones porque, como luego trataremos de exponer, para Vico no existe libertad creadora. Pero añade «que este mundo de la sociedad civil ha sido ciertamente creado por los hombres y que sus principios pueden y deben ser encontrados entre las modificaciones de la propia mente humana». La Historia es un proceso durante el cual los hombres construyen sociedades, esto es, sistemas de gobierno, de leyes, de pensamiento o de costumbres. La *Ciencia Nueva* tratará de descubrir la forma en que se produjeron y evolucionaron tales sistemas. Es absurdo, dice Vico, que se dediquen tantos esfuerzos al conocimiento de la Naturaleza, que en cierto modo nos es ajena, y en cambio se abandone el propio conocimiento del hombre, que debiera interesarnos más.

La *Ciencia Nueva* tendría que ser al mismo tiempo una filosofía y una historia de las sociedades humanas. La atención se centraba en el presente, puesto que era éste tan sólo el que importaba comprender y no hacía falta preguntarse si existe porque la existencia es demasiado evidente. Vico afirma que el hombre y la sociedad tienen una naturaleza histórica que ha de ser conocida y medida según métodos y principios de carácter histórico. El objetivo de la *Ciencia Nueva* es, ante todo, fijar las leyes históricas del acontecer o, en sus propias palabras, la historia ideal eterna. Es un retorno a la concepción del ciclo, pero bien entendido que este ciclo es de naturaleza histórica y no biológica. Las naciones, según Vico, se ajustan en su vida a este ciclo, pero no de un modo rígido; su conocimiento permite rectificaciones y modificaciones.

En la Historia no puede hacerse distinción entre verdad objetiva y verdad subjetiva, pues todas las cosas han de ser contempladas desde el presente humano Y este punto de vista, el de historiadores sujetos al presente en espacio y tiempo, es definitivo; no es ni siquiera lícito preguntarse qué es lo que piensa Dios de las cosas humanas, pues no es posible responder tal pregunta. La Fe puede darnos conocimiento de verdades religiosas, pero no de verdades históricas: éstas han de ser obtenidas mediante un método. Vico asienta este método sobre tres principios:

a) Ciertas épocas de la Historia presentan semejanzas esenciales con otras. La comparación entre ellas demuestra la existencia de un orden en la sucesión de los períodos. Partiendo de la analogía concreta entre la Edad homérica y la Edad Media, dominio de aristocracias, estableció el principio de que a ambas sucedían luego épocas clásicas y a éstas de decadencia, siempre en el mismo orden.

b) En las naciones —lo mismo vale decir las sociedades o las culturas— se cumple siempre un ciclo evolutivo. Vico lo expresaba en forma bastante original como la sucesión de seis etapas: la fuerza

bruta, la fuerza heroica, la justicia valerosa, la originalidad deslumbrante, la reflexión constructiva, la decadencia. Cada una de ellas estaba en parte contenida en la anterior. Pero este ciclo, que es norma y no necesidad, está lleno de excepciones, cuyas causas deben ser estudiadas.

c) Evolución, el ciclo no es una mera repetición. La Historia nunca se repite y las analogías no deben confundirse con identidades. En parte porque siempre el hombre conserva la capacidad de modificar la marcha de su nación, en parte también porque un nuevo ciclo no parte del mismo punto de que partiera el anterior, sino de otro más avanzado, pues la Humanidad progresa. Gráficamente podemos explicar su idea diciendo que la marcha de la Historia es una espiral.

Todavía más importantes son las cinco fuentes de error que Vico enumera y contra las que nos previene:

1) Una tendencia natural en cada historiador a pensar que la época de que él se ocupa es más importante que ninguna otra, pues el corazón humano siente afecto por lo que tiene más cerca. En la Historia el valor de cada época no depende de ella misma, sino de la relación que guarda con el conjunto de la evolución.

2) La vanagloria nacional que nos induce a creer, por la misma razón antes apuntada, que lo nuestro superior. Vico protestaba contra sistemas educativos que todavía siglos después de su muerte seguirían aferrados a los mismos errores.

3) La tendencia del historiador a imaginarse que las personas a que se refiere poseen el mismo orden de valores, experiencia y reflexión que él mismo posee. La práctica demuestra que muchas veces sucede todo lo contrario. Vico reclama indirectamente y por primera vez el derecho de cada época histórica a ser juzgada de acuerdo con sus propias ideas.

4) Lo que Vico llama sucesión escolástica de las naciones. Es muy fácil llegar a admitir que cuando dos sociedades presentan instituciones semejantes es porque las de una proceden de la otra; pero esto muchas veces es falso. De todas formas, lo que Vico pretendía indicar era que incluso si una nación había sido influida por otra en sus instituciones, no podía recibir más que aquello para lo que históricamente se hallaba preparada. Es tanto como afirmar que la evolución interior de una sociedad no puede ser modificada sino desde ella misma.

5) Finalmente, el prejuicio de creer que los contemporáneos de los sucesos estaban mejor informados que nosotros mismos. Es una afirmación de suma importancia. La perspectiva histórica es, para Vico, esencial en el conocimiento de las sociedades. En otras palabras, el presente por sí solo no sirve a nuestro conocimiento; es, si acaso, fuente de error. Únicamente desenvolviendo las instituciones en lo que fue su evolución temporal pueden llegar a ser comprendidas.

La providencia en Vico

La realidad cognoscible aparece dividida en dos partes desiguales, según Vico, y de ambas la naturales física es la menos importante para el hombre. El conocimiento filosófico es superior al matemático; mediante la Metafísica el hombre conoce a Dios en su Providencia. La Providencia es el orden por el que la voluntad divina conserva todas las cosas: las de la Naturaleza, que se hallan regidas por leyes físicas; las de la Historia, que se gobiernan por leyes sociales. Estas demuestran la presencia habitual de Dios y competan el pensamiento de Vico cuando afirma que las naciones no son producto de la espontánea creatividad de1 hombre; son obra de la Providencia a través de los hombres. La presencia habitual de la Providencia, y no actual, introduce un elemento nuevo, la dialéctica en la

Historia. Esta expresión está destinada a cobrar gran importancia. Explicar ambos conceptos es imprescindible en nuestro estudio.

La Providencia es para Vico un sistema ordenado de leyes sobre el que discurre el acontecer histórico. El hombre, desde las épocas más primitivas, lo ha reconocido así y por ello no existe sociedad alguna que no haya sido edificada sobre una conciencia religiosa providencialista. El ateísmo es estéril y la religiosidad, fecunda; es éste uno de los principios fundamentales que la Providencia ha sellado en el hombre. Los pilares sobre los que se asientan las sociedades primitivas —matrimonio, propiedad, agricultura, derecho— son de naturaleza religiosa y, sin ella, no hubieran podido llegar a existir. La Filosofía es posterior y no puede decirse, como hacen los ilustrados, que sustituya a la Religión, porque necesita también de ésta para llegar a existir. Queda así establecido el elemento primordial, el de la mutua dependencia del hombre y la conciencia religiosa. Cuanto más retrocedemos en el tiempo, con más claridad percibimos el hecho de que el hombre siente la necesidad de una protectora presencia de Dios contra las fuerzas de la Naturaleza. Al principio los hombres llegan a Dios solamente por vía de temor. Adivinar viene de divino, señala Vico, y todas las sociedades primitivas han creído posible predecir el futuro porque creen que existe un orden previsible, es decir, providencial.

Este orden es científicamente comprobable, pues las pasiones humanas parecen condenar a las sociedades a desaparecer y, sin embargo, la Humanidad dura precisamente merced a estas pasiones. Es la Providencia, afirma Vico, la que convierte ferocidad en valor militar, codicia en espíritu mercantil, soberbia en ciencia o ambición en autoridad política. No de una manera directa, excepcional, como creía Bossuet, sino de un modo tan simple y natural que coincide en todo con propio acontecer histórico. La crítica moderna —Benedetto Croce, especialmente, que ha sido el revalorizador de Vico— ha señalado con razón que este concepto «natural» de la Providencia está tan próximo del orden secular de la moderna ciencia que coincide prácticamente con él en todo salvo en la atribución a Dios de la capacidad creadora.

Vico veía en cambio, en su descubrimiento, una más adecuada explicación de la actividad de Dios en la Historia. Eterno y omnipotente, Dios puede abstenerse de participar actualmente en los acontecimientos humanos; lo hace de modo habitual, habiendo creado, de una vez para siempre, un orden de leyes que se cumplen con la actividad del hombre. La Historia es, para quien sepa comprenderla, demostración de dicho orden y un canto a la omnipotencia y eternidad de Dios.

Volviendo al punto de partida, la *Ciencia Nueva* consideraba que el mundo histórico había sido creado por el hombre, pero no exclusivamente por él; le desbordaban, de todas partes, acontecimientos que parecían ajenos a su voluntad. Dios conserva al hombre mediante su naturaleza social, que obra de tal manera que, si bien siguiendo los impulsos de sus pasiones individuales los hombres tenderían a vivir como bestias salvajes, por su tendencia comunitaria crean y ordenan las sociedades, obedeciendo así el plan para ellos dispuesto por una inteligencia superior. Y esta aparente contradicción entre lo que el hombre proyecta y lo que realiza es la dialéctica de la Historia. Croce la resume así: cuando los hombres tratan de satisfacer su concupiscencia, provocan lo contrario, el matrimonio; se fortifican en lugares elevados para defenderse y dominar, y crean las primeras sociedades estables de agricultores; cuando los fuertes, organizados en aristocracia, tratan de oprimir a los que bajo ellos están, crean la conciencia de poder en los muchos y provocan el nacimiento de la democracia; libertados, los pueblos tratan de sacudirse el poder de las leyes y producen una nueva forma de poder personal, la tiranía.

La dialéctica de la Historia, concepto precioso, es para Vico la manifestación de la Providencia. Para Hegel será el ardid de la razón; para Marx, el comportamiento económico de la materia.

La importancia fundamental de las ideas religiosas

Forzosamente Vico, historiador cristiano, tenía que plantearse el problema histórico del Cristianismo —anterior y superior a la Historia, según Bossuet; mero acontecer histórico, para Voltaire —, ajustándolo en el esquema de la Providencia. El Cristianismo es cumplimiento de las esperanzas religiosas de Israel; Vico admite que la historia judía es una excepción, puesto que, objeto de especial revelación, los hebreos no pasan por las etapas históricas de los otros pueblos. Por consiguiente son dejados al margen y no convertidos en eje, como en Bossuet. Algo semejante sucede con Jesucristo y los orígenes cristianos, pues la verdad revelada parece a Vico distinta y clara. La excepción no interesa a la ciencia, porque a ésta importa descubrir la norma por la que se rigen los hechos humanos. La posición de San Agustín, que en el paganismo no veía sino vaciedad, queda invertida: son precisamente las religiones no cristianas, por lo que tienen de «normales», las que interesan.

Vico establece, en una de su reconstrucciones más llenas de novedad, un proceso sin solución de continuidad desde las divinidades primitivas hasta el Dios supremo, omnipotente y eterno de los cristianos. Su pensamiento es, aproximadamente, que la revelación no podía ser dispensada a la Humanidad primitiva porque no hubiera sido capaz de entenderla; era imprescindible que la Providencia ejecutara en el hombre, por medio del hombre, una previa educación preparatoria que le capacitase para entender el mensaje. El hombre entiende antes el temor que el amor: los dioses primitivos son como Júpiter tonante, seres que dominan el tiempo y el rayo. Pero en estos mismos dioses inventados, los hombres situaban ya las dos cualidades esenciales del Dios cristiano: su poder de salvación frente a la Naturaleza y su poder de conservación, es decir, su Providencia. El advenimiento de Cristo se produjo en el momento en que la Humanidad estaba preparada.

El *corso* y el *ricorso*

El examen de la Historia de Roma, cuya singularidad reconoce en el hecho de que sea la única susceptible de estudio desde principio a fin, permite a Vico distinguir, partiendo de la prehistoria —cuyos autores no son propiamente hombres, sino gigantes domesticados—, tres etapas: *a)* la de los dioses, teocrática, en que la sociedad cree vivir en directa conexión con lo divino, que se le aparece en forma de augurios; *b)* la de los héroes, mitológica, que es cuando se constituyen reinos e impera una organización aristocrática, y *c)* la de los hombres, racional, en que se impone el criterio de la igualdad y se crean los esquemas políticos. El proceso es, al mismo tiempo, un progresivo crecimiento, porque lleva a la razón, y una decadencia, porque provoca el envejecimiento y la muerte. Es a este proceso, conjunto de tres etapas, al que Vico llamaba *il corso*, para añadir que, cuando concluye, un nuevo proceso enteramente semejante vuelve a empezar, *il ricorso*. Ya se ha producido una vez este *ricorso*, en el momento de la caída del imperio romano, y, es evidente, el punto de partida no fue el mismo que sirviera a Roma, sino que se encontraba desplazado con respecto a éste.

Resulta difícil comprender plenamente el pensamiento de Vico, porque la noción de *il corso* nos lleva involuntariamente a establecer un parangón con el ciclo clásico de Polibio. Y la *Ciencia Nueva* establece un principio claramente distinto: salva la libertad del Hombre, salva el progreso y, sobre todo, afirma la superioridad del Cristianismo. El juego *corso* y *ricorso* no es una necesidad mecánica: las naciones pueden librarse de la decadencia y a veces lo han hecho; para cuando fallan en su cometido la Providencia tiene dispuesto un remedio supremo, la vuelta a la barbarie primitiva, con lo que el *ricorso* da comienzo. Esta expresión, barbarie primitiva, no debe entenderse demasiado al pie de la letra, pues Vico advertía a menudo que la Historia demuestra cómo el hombre progresa constantemente de manera que el comienzo del *ricorso* debe encontrarse a un cierto nivel. Por otra parte, la religión cristiana ha

dado al mundo una especie de plenitud moral, meta de perfección que puede ser abandonada, pero no destruida.

La *Ciencia Nueva* era un libro demasiado original para ser comprendido en su tiempo. Rechazaba el racionalismo cartesiano y la noción mecánica del progreso, por lo que chocaba con la Ilustración, y rechazaba también la idea de la Providencia actuando a cada paso en la Historia, como defendía Bossuet, por lo que se ganaba reprensiones de los católicos más tradicionalistas. Convirtiendo a la Providencia de Dios en un sistema ordenado de leyes, evitaba ver en ella un simple designio y tendía un puente sobre el que científicos de uno y otro lado de la Fe podían darse la mano. Pero no se la dieron. La Academia de Leipzig, portavoz del *Aufklärung* —literalmente, Ilustración—, dijo que su autor era un reaccionario discípulo de los jesuitas que trataba de defender a la Iglesia católica —lo cual era solamente una parte de la verdad—, mientras los católicos reprochaban a Vico que, con su sistema, la propia religión podía ser considerada y explicada como un hecho histórico —lo cual también era otra parte de la verdad—. La obra cayó en el vacío. La Ilustración y sus excesos carecieron, de momento, de contrapeso. Alemania, y no los países latinos, sería la llamada a dar el paso siguiente, creando el idealismo y, como consecuencia de él, las primeras escuelas para la investigación histórica.

VII.
LA ELABORACIÓN DEL IDEALISMO

La influencia de Rousseau

La primera mitad del siglo XIX vio desarrollarse en Alemania un nuevo espíritu científico aplicado a la Historia. Es, en cierta manera, una reacción contra las ideas de la *Enciclopedia*, a la que no fue indiferente el amargo despertar que, para muchos, constituyó la Revolución. Pero antes de que ésta, y su secuela de ejércitos napoleónicos, se difundiesen por Europa despertando al paso resistencias de carácter nacional, se había producido la siembra de dos ideas decisivas: primero, la de que los pueblos, colectivamente considerados, eran protagonistas de la mayor parte de los fenómenos históricos, y después, la de que la naturaleza humana no es igual ni inmutable, como afirmaba la Ilustración, sino varia y cambiante. Rousseau y Herder son los dos nombres que se inscriben al comienzo de esta fecunda evolución en el conocimiento de la Historia.

Rousseau, hijo de la Ilustración, fue sin embargo el primero en darse cuenta de que no bastaba para explicar el proceso de los acontecimientos históricos la suma de héroes geniales o de monarcas. Frente al despotismo ilustrado preconizaba la voluntad general del pueblo. En su apasionamiento llegó a crear una curiosa nostalgia por los seres primitivos, considerándolos superiores a los civilizados, al menos en lo que su sociedad tenía de sana y natural. Cuando dos pueblos, el español y el ruso, con sacrificio bárbaro, detuvieron a Napoleón, hubo una fuerte opinión en favor de las ideas de la superioridad popular. Alemania despertó y sus filósofos y sus poetas reivindicaron la época medieval, la del I Reich, considerándola como un gran momento de voluntad colectiva, en que su país había sido la cabeza de Europa.

Sobre estos principios se edificó luego la historiografía del Romanticismo, en la tercera o cuarta década del siglo XIX. Hubo un general retorno de la atención a la Edad Media: el gótico, la caballería, los poemas heroicos ya no parecían obras de bárbaros. La doctrina del progreso, heredada del Cristianismo a través de la Ilustración, vino a sumarse a esta revalorización de tiempos medievales y la Historia europea pudo presentarse como un todo único que llevaba de los tiempos primitivos hasta el presente. Incluso los positivistas estaban de acuerdo en admitir tal criterio.

Herder

Entre 1784 y 1791, los años que inscriben el comienzo de la Revolución francesa, se publica la obra de Herder *Ideas acerca de la Filosofía de la Historia de la Humanidad*. Libro puramente científico, en que se recogían influencias de los trabajos de los naturalistas, se hallaba por completo al margen de los últimos acontecimientos políticos. Tuvo una gran resonancia, pues parecía contener respuesta satisfactoria para los europeos a preguntas que se originaban del contacto cada vez más estrecho con civilizaciones a ellos lejanas. El evolucionismo se conjugaba bien con las teorías de Herder, que eran las siguientes:

La Naturaleza se encuentra dispuesta de tal manera que, en cada etapa, puede desarrollar dentro de sí misma organismos superiores en una cadena selectiva. La especialización del universo físico es el

sistema solar; de éste, la Tierra; de la Tierra, la vida orgánica puramente vegetativa; de los organismos, los animales; de los animales, el hombre, en quien concluye la escala, porque el hombre se encuentra en el límite entre el mundo puramente natural, del que procede, y el mundo del espíritu, que, con el alma humana, se convierte en una realidad. Ninguno de los eslabones de esta cadena se justifica en sí mismo; tan sólo el hombre, capaz de construir una ciencia y una ética.

La Humanidad no es única, sino diversa; se halla dividida en varias razas, cada una de las cuales posee su propio orden de valores ante la vida. Herder, que había hecho el descubrimiento de que el hombre africano y el hombre europeo se distinguen, *a priori*, por algo que es distinto y superior a la educación, atribuía tales diferencias de un modo muy simplista, no a complejos factores culturales, sino a caracteres psicosomáticos. De un racismo apriorístico, tenía forzosamente que concluir en la existencia de razas superiores e inferiores; esto le parecía lógico, porque cuadraba bien con su teoría de las especializaciones sucesivas.

De modo que, según Herder, del conjunto de las razas humanas se destaca una, la blanca establecida en Europa occidental, que posee la cualidad especial de ser histórica, esto es, que, en vez de permanecer estática a niveles más o menos inferiores, muestra su dinamismo creador en dosis cada vez más altas. Alguna influencia reconoce a la situación geográfica y el clima de Europa, pero en todo caso se trata de un factor secundario y no primordial.

Incluso dentro de una misma raza las diferencias entre los grupos que la componen son fáciles de percibir, puesto que se muestran en el diverso comportamiento de unos y otros. Para Herder no es la geografía ni la historia de una región quienes determinan el orden de valores específico de los habitantes de la misma, sino los hombres en su complejo psicosomático, de tal manera que dos razas distintas, situadas sobre un mismo país, tendrían un comportamiento diferente.

Herder logró un avance decisivo en el aspecto que más detenía a los historiadores desde la Antigüedad clásica, cuando afirmó que el hombre, en la Historia, no es una constante dada de antemano, sino un problema a desentrañar. Claro es que él se detuvo a mitad de camino al afirmar que los caracteres dentro de cada grupo humano o raza seguían siendo inmutables, lo que conduce evidentemente al racismo. De tal manera se hallaba convencido de esta opinión que creía en la posibilidad de establecer una mejora en las razas por medio de un adecuado proceso de selección reproductiva. Es una corriente de pensamiento que fluye subterránea por debajo de la ciencia alemana durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX hasta desembocar en la trágica experiencia del nacionalsocialismo.

La réplica de Kant a Herder

Herder era discípulo del gran filósofo de Königsberg, Manuel Kant. Cuando la obra de Herder comenzó a llegar a sus manos decidió exponer las ideas que, desde su punto de vista —el de la Ilustración—, rectificaban o se oponían a la doctrina de aquél. De hecho el libro corto, aunque de título muy largo —*Ideas acerca de una Historia general desde el punto de vista universal*—, que escribió, vino a constituir una réplica adelantada de la interpretación histórica del Romanticismo. Precediendo en el tiempo a Condorcet, Kant adoptaba en términos generales la postura de los ilustrados sin demasiado rigor. Herder le daba el pie forzado de tener que responder a cuestiones por él planteadas y así el pensamiento kantiano sobre la Historia —Kant confesaba que no sabía mucho de ello— completó fecundamente la trayectoria científica que se estaba produciendo.

Recordemos que, en la filosofía de Kant, los sentidos perciben las apariencias de las cosas, fenómenos, y no sus esencias, *noúmenos*. La Historia se presenta al hombre como una sucesión de

hechos fenoménicos; por consiguiente debería estar sujeta a leyes naturales, subyacentes a la simple confusión de las apariencias. Cita un ejemplo como muy característico, el del matrimonio. Cada matrimonio es un acto libre, individual y voluntario; las estadísticas demuestran que el número de matrimonios permanece normalmente fijo cada año y varía en circunstancias excepcionales. Esto quiere decir, en opinión de Kant, que los actos libres, individuales y voluntarios —como son todos los que el hombre realiza en la Historia— pueden estar regidos por una ley. Esta ley no es producto del hombre, sino que ha sido impuesta por la Naturaleza. Descubrirla es la tarea del historiador. Kant no se refiere en ningún caso a la ley única que da sentido a la Historia, sino a un conjunto de normas que rigen el acontecer histórico. Diríamos, en términos actuales, leyes en la Historia y no leyes de la Historia.

Queda en pie el hecho de que la Historia no es la obra del hombre, sino de la Naturaleza, que actúa a través del hombre. Los protagonistas de cada época no pueden tener conciencia de lo que realizan, del mismo modo que el soldado que lucha no entiende el curso general de la batalla, entre otras razones porque es necesario esperar a la conclusión de cada etapa para comprender lo que ésta significa. Si la Naturaleza hace la Historia, fuerza es admitir la existencia de un plan que se cumple en ella; sólo que este plan, aclara el filósofo, no debe atribuirse a un legislador personal, sino que equivale a un conjunto de leyes por completo semejantes a las otras leyes que rigen el mundo de naturaleza física. Él identifica este plan, de acuerdo con las ideas que acerca de ello abrigaba la Ilustración, con un proceso de libertad de la mente humana —que esto es el progreso— y enlazaba así sus propias teorías con las que tendrían luego Fichte y Hegel. La libertad de la mente, proceso de madurez de la razón, se logra por un dominio paulatino del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, por un conocimiento cada vez más verdadero, que aparta las tinieblas de la ignorancia y libera al hombre de las limitaciones que por todas partes le cercan. Libertad es dominio.

Asumiendo, sin tono humorístico, las ideas que Voltaire indicaba en el *Cándido*, Kant afirma que cada uno de los seres producidos por la Naturaleza tiene un fin en sí mismo, de acuerdo con su esencia; no quiere admitir que el mundo sea una creación al servicio del hombre. La naturaleza humana es esencialmente racional, de modo que el fin del hombre ha de ser el desarrollo de la razón. La razón tiene cierta característica peculiar y es que no consiente ser desarrollada en la vida de un solo hombre; cada uno necesita apoyarse en los progresos que otros hombres han hecho, pues de lo contrario, si partiésemos constantemente del punto cero —y hay aquí una implícita crítica de la duda metódica cartesiana—, no se lograría ningún progreso. El desarrollo de la razón es la tarea de la Humanidad. Y como es esta tarea la que constituye la Historia, concluye Kant que ésta es un proceso de racionalidad. Pero distingue: este proceso no es, como en Herder, una acumulación, sino una transformación.

Cuando trata de explicar la forma en que discurren los acontecimientos históricos, Kant llega a conclusiones que guardan mucha semejanza con las de Vico y anuncian, desde luego, las de Hegel. Una sociedad estancada es más feliz que una sociedad en marcha, pues el progreso es siempre una operación dolorosa. Entonces Kant se pregunta cuáles pueden ser los motivos que impulsan a los hombres a abandonar su estado de naturaleza para embarcarse en la dinámica de la Historia. La Ilustración respondía sin vacilaciones que el afán de sabiduría y perfeccionamiento, en suma, las cualidades positivas. El providencialismo agustiniano soslayaba la cuestión haciendo a Dios motor de la Historia. Kant responde que es la maldad humana, especialmente las tres pasiones dominantes: soberbia, ambición y codicia. Ellas crean ese estado de inquietud en el hombre, que ni siquiera se atiene a un egoísmo individual inteligente, puesto que, impulsados por deseos de poder o de gloria, los hombres se sacrifican a sí mismos y sacrifican a los demás para alcanzar lo que se llama progreso.

Por último, Kant se planteaba el problema de la posibilidad o no de hacer Historia universal. Esta habría de tener un sentido; por ello consideraba necesario combinar la sequedad del erudito y la

clarividencia de una mente filosófica. Reconociendo que a él faltaban conocimientos históricos para hacerlo, insistió en la conveniencia de afrontar un plan sistemático de la Historia. Como Vico, creía que la importancia mayor vendría a darse en el punto de la Historia primitiva donde los elementos antitéticos —pasión y razón— se habían separado, pues juzgaba evidente que, si el suceder histórico consiste en el desarrollo de la razón, su punto de partida tenía que ser forzosamente irracional. Del origen a la meta, la Historia es el proceso de triunfo de la razón. Kant proyecta todavía el cumplimiento histórico a un futuro.

Fichte: la dialéctica

Los años que van de 1780 a 1805 fueron para Alemania de gran excitación. La penetración de ideas francesas, las de Rousseau especialmente, el aumento demográfico y la crisis económica provocaron un movimiento de agitación que, a veces, se tradujo en verdaderas revoluciones locales. Los intelectuales alemanes tomaban parte en este movimiento y, reivindicando el pasado glorioso de la nación alemana, reclamaban para ésta el derecho a existir. Cuando el gran poeta Carlos Federico Schiller pronuncia el discurso inaugural del curso en la Universidad de Jena —uno de los nombres que quedarían unidos a la epopeya napoleónica— el año 1789, apenas vislumbradas las noticias iniciales de la Revolución en Francia, escoge como tema *La Naturaleza y el valor de la Historia universal*, y afirma que la meta de la Historia no se halla en el futuro, sino en el presente. Vino después la ilusión creada por los éxitos revolucionarios, el desencanto producido por el Terror y la actitud de alarma por la expansión napoleónica. En 1805 el cañón de Austerlitz culminó un proceso e inició otro, el del lento despertar de la conciencia nacional alemana contra el imperialísmo francés.

En 1806 Fichte publicaba en Berlín las lecciones que había dado en su curso universitario; se titulaban *Características de la época actual.* Constituían un cambio radical en las apreciaciones de la Historia. Sus tres puntos de apoyo eran los siguientes:

a) La tarea fundamental del historiador no es conservar el pasado, sino comprender la época en que vive.

b) Cada período en la Historia tiene un carácter peculiar que le diferencia de los demás; ello se debe a que constituye el desarrollo de una idea única que lo penetra todo y que es anterior a los acontecimientos históricos que encarna.

c) Las ideas o conceptos fundamentales de varios períodos sucesivos forman una secuencia lógica porque cada concepto conduce necesariamente al siguiente según una estructura de tres fases: tesis, antítesis, síntesis. Esta es la dialéctica ideal de la Historia.

Fichte se mantiene fiel al kantismo y, en cierto modo, a la Ilustración cuando afirma que en la Historia se logra la libertad racional; a ella conducen siempre los procesos dialécticos. Para explicarlo nos desarrolla dos. En el principio de la Historia el hombre vive en un estado de naturaleza y la sociedad desconoce el gobierno; posee, pues, una libertad, pero negativa y natural. Esta libertad negativa, tesis, provoca dialécticamete el nacimiento de la autoridad, antítesis. Hay un momento en que parece que la libertad ha desaparecido, absorbida por la autoridad. Esta última crea el orden jurídico que es imprescindible para la transformación de la libertad natural en algo superior, lo que Rousseau llamaría «libertad civil». Esta es la síntesis. Se logra cuando la separación entre libertad y autoridad queda anulada, para lo cual han de desaparecer las limitaciones al ejercicio del poder, siendo éste patrimonio de todo el pueblo. La libertad civil es el resultado de una revolución, violenta o no.

La libertad civil pasa a convertirse en tesis del segundo proceso dialéctico, pues la revolución engendra la idea de que el individuo posee plenitud de derechos sin hablar de deberes; es el

subjetivismo político en su forma más elemental. La antítesis será por consiguiente el objetivismo, esto es, la creación de un sistema completo de verdades exteriores al hombre y que son su norma de conducta. El objetivismo corresponde a la ciencia. La síntesis se logra como una superación de las distancias entre subjetivismo y objetivismo mediante la libertad racional, que tiene mucho de estética y que afirma la colaboración entre los seres por medio de la simpatía.

Aunque la doctrina de Fichte choca normalmente con la experiencia de los historiadores de profesión, hay en ella progresos muy importantes. La idea de que la Historia culmina en el presente es, pese al excesivo optimismo, muy cierta, pues para cada generación su tiempo es el único válido y, prácticamente, los sucesos están ordenados de tal forma que parece como si todos ellos hubieran concurrido a crearle. Dentro de cada período histórico existe una cierta unidad: el «románico» no se aplica tan sólo a las artes plásticas, sino también a la literatura y a ciertas formas de sociedad y de política. Es un gran descubrimiento de Fichte haber señalado esta cualidad, y lo que los historiadores discuten es tan sólo que afirmase que el concepto que definía cada período fuese anterior a él. El idealismo alemán iba a partir de esta opinión que recuerda mucho a la doctrina platónica: las ideas arquetipos de las cosas preexisten a éstas.

Hegel: los precedentes

Fichte es, indudablemente, el directo antecesor de Hegel, quien tomó y desarrolló el principio dialéctico aplicado a la Historia. Pero la *Filosofía de la Historia* no apareció como un fenómeno aislado, sino formando parte de un momento cultural alemán en que se inscriben también Goethe —que, además de gran poeta, era naturalista de calidad—, Schelling y todos los pensadores de las primeras décadas del siglo XIX. El *Fausto* de Goethe —ese íntimo drama entre la ética y la ciencia— fue considerado por los historiadores posteriores como el símbolo de la civilización occidental, cuyo pecado sigue siendo el de los primeros hombres en la Biblia: la manzana del árbol de la ciencia. Su visión de la Historia era pesimista. En un famoso párrafo, dirigido al historiador Luden, que se ha subrayado repetidas veces, se expresaba del modo siguiente:

«Los hombres han estado siempre dominados por el miedo y por la zozobra y se han producido dolor y tortura mutuamente; la corta vida de que dispusieron se la hicieron amarga al vecino. No gozaron ni estimaron la belleza del mundo y la dulzura de la existencia que aquella belleza les ofrecía. La vida fue cómoda y alegre sólo para unos pocos de entre ellos. Después de haberla vivido la mayoría preferiría abandonarla antes de comenzar de nuevo. Lo que quizá les proporcionó o les proporciona cierto grado de apego a la vida fue y es el temor a la muerte. Así es la vida; así ha sido siempre y así será.»

Este pesimismo desolador era generalmente compartido sobre todo desde que Kant revelara con frío análisis que no es la virtud humana sino la fuerza de las pasiones quien mueve la Historia. Hegel mismo se preguntaba qué sentido podía hallarse en aquella cadena casi ininterrumpida de sacrificios. Muy pocos años antes de que apareciera la *Filosofía de la Historia* de Hegel, Schelling había intentado una respuesta dentro del más completo idealismo: todas las cosas son cognoscibles porque son manifestación de lo Absoluto. Lo Absoluto se presenta al hombre primero como Naturaleza, después como Historia, y en el conocimiento del suceder se encuentra el sentido propio del universo. Para Schelling lo Absoluto contiene todas las posibilidades del ser: la realidad no es más que la materialización de las Ideas.

La Filosofía de la Historia y sus principios

Las lecciones que iban a constituir luego la más importante obra de Hegel, *Filosofía de la Historia*, fueron pronunciadas por éste en el curso de 1822 a 1823. Muy difundida, la obra pareció entonces de novedad absoluta; en la práctica debía mucho a sus antecesores, especialmente a Fichte. Al adoptar el mismo título que Voltaire había empleado, Hegel pretendía, como éste, hacer una diferenciación entre la Historia y su estudio, que era, en su opinión, una búsqueda de las razones por las cuales los hechos históricos habían sucedido. La Historia Universal tiene un sentido que es, como pensaban los ilustrados, la conquista de la libertad por el hombre. Libertad que no consiste tan sólo en el aumento de conocimientos ni en el dominio de la naturaleza, sino en el desarrollo de la razón moral del hombre, tal y como se ejerce en la sociedad. Por eso lo que importa al historiador es, sobre todo, el desarrollo mismo de la sociedad en su forma jurídica, es decir, el Estado. Porque Hegel entiende que la proyección de la razón moral en el mundo es el Estado; por eso concede una gran importancia a los orígenes del Estado. Indudablemente el acontecer histórico se presenta como progreso; no indefinido, sino limitado por el tiempo presente, puesto que nada sabemos del futuro. La Historia no es una Utopía.

A partir de estas ideas, Hegel coordinó todo un sistema filosófico aplicado a la Historia y, recogiendo afirmaciones y experiencias anteriores, trató de fundar una explicación completa de la Historia Universal. Enlazaba así con los grandes providencialistas y marcaba la pauta por donde, después de él, discurrirían filósofos e historiadores en gran número. El sistema se apoyaba en cinco principios:

1. Naturaleza e Historia son mundos distintos que se excluyen. Lo que caracteriza a la Naturaleza es la repetición, esto es, la ausencia de Historia. Sus leyes son cíclicas y expresables mediante fórmulas matemáticas. No evoluciona y los cambios que algunos naturalistas señalan no son sustanciales, sino accidentales. La sucesión en la Naturaleza es puramente mecánica, temporal. La Historia nunca se repite y aunque en su marcha siga, por proceso dialéctico, caminos curvos, nunca los acontecimientos pasan por el mismo punto. La vida de las sociedades puede ser representada por una espiral, nunca por círculos, pues lo que caracteriza a la Historia es precisamente la evolución.

2. El suceder histórico es tan sólo una serie de realizaciones de pensamientos. Las ideas son anteriores a los hechos que de ellas proceden. Lo que importa, como en Fichte, es conocer las ideas en su sucesión lógica y esto no puede lograrse sino mediante el análisis detenido de los pensamientos que guiaban a los hombres en cada período histórico. Por ejemplo: si se trata de estudiar la Revolución francesa, importa, más que fijar el orden de los sucesos, averiguar qué pensaban y qué proyectaban los hombres que en ellos intervinieron, es decir, colocarse en el punto de vista de los autores y no en el tiempo presente.

3. El motor de la Historia es la razón del hombre; pues, siendo éste de naturaleza racional, aunque no simple, los sucesos no pueden ser otra cosa que desarrollo de una actividad racional también. No simple, porque, como Kant había dicho, la razón aparece en la naturaleza humana asociada a las pasiones. Pero aun cuando éstas imperan, nada se hace sin un acto previo de voluntad, el cual es racional. Las pasiones en el hombre no son impulsos ciegos sino fuerzas que, previamente, han de dominar a la razón para poder actuar. Pero la Ilustración concebía un hombre racional abstracto, lo que llevaba a dos errores; uno, la consideración de una desvalorización de las pasiones; otro, la creencia de que el pensamiento podía darse en vacío, sin sujeción a las limitaciones de espacio y tiempo. Y Hegel se propone demostrar que, en el proceso dialéctico, cada postura tiene su lugar.

4. Al afirmar que la Historia es una sucesión de realizaciones de Ideas o, simplemente, una sucesión lógica de Ideas, Hegel adquiría compromisos que más tarde le serían fuertemente criticados. Dos sobre todo: en una sucesión lógica nada es accidental y sí necesario; el proceso histórico puede ser

conocido *a priori* a causa de esta necesidad. Hegel quería decir que, en el acontecer histórico se estaba produciendo constantemente un proceso dialéctico en tres fases, tesis, antítesis, síntesis, como Fichte había mostrado. Este proceso lógico se da en la mente humana y siguiendo un cierto orden que no puede ser cambiado. De este modo juzgaba posible que, conociendo el punto del proceso en que la Historia se halla, sea dable conocer las fases inmediatamente siguientes. Pero añadía que, en la investigación histórica, las ideas no podían ser conocidas sino a través de los hechos y recomendaba la división del trabajo de los historiadores en dos etapas: una primera, de análisis de documentos y testimonios a fin de establecer los hechos; y otra segunda, de penetración en estos hechos para comprobar las ideas que los habían producido. Al parecer, Hegel asignaba el segundo cometido a la Filosofía de la Historia.

5. A pesar de todo, Hegel afirmó rotundamente que la Historia concluye en el presente, no para glorificarla, como le reprochaba Eduardo Fueter, sino porque, para el hombre, el presente no puede ser traspasado; todo cuanto vaya a ocurrir después de mi muerte escapa por completo a mi interés.

Los principios hegelianos sobre la Historia han sido duramente criticados, defendidos con apasionamiento y seguidos a veces con fervor. Bajo su impulso los grandes nombres de la historiografía alemana —von Ranke o Mommsen bastan como ejemplo— comenzaron a trabajar de una manera sistemática, estableciendo minuciosamente los hechos a fin de que la interpretación de los mismos se apoyase sobre normas estrictamente verdaderas. Pero del hegelismo serían heredados dos defectos de importancia. La personificación de la sociedad era el Estado, por consiguiente la Historia se hizo excesivamente política; se empezó incluso a hablar de dos Historias, una «externa» y otra «interna», en el lenguaje corriente de seminarios, para designar lo que verdaderamente eran sólo las dos formas de actuación política del hombre. Por otra parte, el idealismo dialéctico —y no tardaría Marx en reprochárselo— respondía bien a la sucesión de las ideas y permitía rápidas comprensiones en el terreno de la filosofía, la teoría política o la Historia del Arte, pero no se ajustaba a la realidad cambiante y compleja. Ello no obstante, queda a Hegel un mérito sobre todos: la Historia había dado un paso decisivo para convertirse en ciencia.

El esquema de la Historia

Cuando Hegel se propone dar una visión panorámica de la Historia universal, se halla preocupado por descubrir un sentido dentro de su aparente desorden. Reflejo de la vida misma, la Historia puede aparecer ante el hombre de dos maneras, como un fatal repetirse, eterno cambio de la vida a la muerte, idea que Hegel considera de origen oriental, o como un proceso espiritual de avance en que cada etapa sirve de base para un avance posterior, que es la idea occidental. La vida es una creación de Dios, que conserva a los hombres por medio de la razón que les ha sido dada. Hegel rechaza la idea de la Providencia como algo exterior al hombre porque esto sería incurrir en contradicción: si cada una de las criaturas tiene fin en sí misma, no es posible creer que el hombre se encuentre sometido a un plan de la Providencia que exceda a su comprensión. «El propósito último del mundo tiene que ser percibido».

Pero el hombre, por sí solo, se encuentra ligado a sus pasiones. Si se le dejase encomendado a sí mismo, no haría otra cosa que destruirse, pues las pasiones le conducen a dominar, violentar y someter a los demás hombres. El curso de la Historia nos demuestra, sin embargo, que se verifica un continuo progreso. Lo que Vico atribuyera a la Providencia, Hegel lo atribuye a la razón; en realidad, identifica a la razón con la Providencia. En virtud de un «ardid de la razón» el resultado de las acciones humanas es algo diferente de lo que buscan sus autores; es así como las pasiones humanas son aprovechadas por la razón para construir en vez de destruir. La Historia es un proceso de autodesarrollo de la razón, que se

vale de los hombres para conducirles inconscientemente a una meta que conscientemente no hubieran buscado. Remontándonos de los hechos a las causas, podemos descubrir de qué modo se comporta el «ardid de razón», percibiendo el esquema general de la Historia. Comenzó en el Este y sigue una marcha de Oriente a Occidente de modo que Europa —hay que recordar la valoración hegeliana del presente para comprender esta idea— constituye la meta de la Historia. Pero esta marcha no es solamente un aspecto formal sino que revela una transformación más profunda en el hombre y en su libertad. En Oriente, la infancia en que todas las cosas parecen envueltas por la fatalidad, sólo uno era libre y los demás siervos. En Grecia y Roma, la juventud con que despierta la razón, algunos eran libres. Sólo en Occidente, la madurez cristiana, se da la libertad completa.

El Cristianismo es, para Hegel, el eje de la Historia ya que, al concebir la posibilidad de que Dios y Hombre se fundieran en una sola persona, borró las barreras de separación entre la Humanidad y la Divinidad. Sujeto a una conciencia individual, el hombre fue enfrentado con lo Absoluto. Desde entonces la razón se vio liberada. Tratado como un hecho histórico, el Cristianismo da sentido al acontecer; demuestra una elevación progresiva de la Humanidad desde la pura irracionalidad a la racionalidad plena.

VIII.
EL POSITIVISMO

La actitud del positivismo y sus fundamentos

La Ilustración y el Idealismo alemán habían conseguido imponer una noción a la cultura occidental, la de que las religiones, incluso el Cristianismo, debían medirse por el rasero de los demás acontecimientos históricos. Culminaba así un proceso de secularización de la ciencia que acompañaba en la Historia al abandono de la creencia en la Creación. De hecho la inversión de términos propuesta por Voltaire —es el hombre quien inventa a Dios— se aceptaba en sectores mucho más amplios que los que lo confesaban. El interés por la Historia se acreció, como es lógico; pues, desechado el tranquilo asidero de que cuanto ocurre obedece a un plan de la Providencia, urgía dar una explicación «positiva» al orden de los acontecimientos humanos.

El positivismo se presentó como una filosofía al servicio de la ciencia natural secularizada; casi podría decirse que era una negativa a la especulación filosófica. La ciencia y sólo la ciencia importaba. La influencia del positivismo, en los años que llevan al hombre de la velocidad del caballo a la de la locomotora diésel, fue tan grande que aun ahora, cuando los intelectuales del mundo entero declaran superada esta fase, sigue ilustrando el pensamiento de la mayoría de los hombres. Los positivistas no sólo rechazaban la idea de que Dios fuese creador y providente sustentador del mundo; tampoco admitían la doctrina kantiana de fundamental separación entre Naturaleza e Historia. Estaban dispuestos a hacer un hueco al conocimiento histórico en la escala de las ciencias, pero a cambio de que él aceptase los principios y normas que regían en la ciencia natural. Así se originó un curioso proceso, en cierto modo paradójico: la cientificación de la Historia, y la historización de la Naturaleza.

Para el positivismo —hay una línea recta desde Augusto Comte hasta Descartes, que pasa por Condorcet— la ciencia conduce al descubrimiento de leyes matemáticas; en su trabajo pasa por dos fases: una de análisis, en que se realiza el establecimiento de hechos; otra de síntesis, en que se descubren y formulan leyes. La Historia positivista tenía que sujetarse a este método. En todos los países de Occidente, incluso España, numerosos investigadores, alentados por el positivismo, se lanzaron a la ardua tarea de descubrir datos, confrontar documentos, explorar con minucia fuentes a fin de establecer severamente los hechos. Fuentes depuradas, excavaciones arqueológicas, colecciones documentales se formaron en gran número, desde los *Monumenta Germaniae Historiae* hasta nuestra humilde aunque eficaz *Colección de documentos inéditos*. Pero entonces sucedió que, al descender los historiadores a un detalle tan minucioso, encontraron un campo virgen de tales proporciones que acabaron perdiéndose en él y lo que se había considerado como fase previa de una tarea llegó a convertirse en meta exclusiva de sus aspiraciones. La monografía sustituyó a las Historias generales.

Un abismo comenzó a abrirse entre las obras de los historiadores y la aspiración de los filósofos. Aquéllos se especializaban con exceso, perdiendo de vista la unidad fundamental. Fue entonces cuando Augusto Comte defendió la idea de separar las dos fases de la investigación, encomendándolas a disciplinas diferentes: la Historia se ocuparía únicamente de descubrir y establecer los hechos, mientras que la Sociología sería la encargada de interpretarlos.

Paralelamente comenzaba a abandonarse la idea de que la naturaleza fuese estática y de que las distintas especies, según la famosa clasificación de Linneo, hubieran sido creadas separadamente.

Cuando Darwin, en 1859, publicó *El origen de las especies*, esta obra fue acogida con entusiasmo y se atribuyó al famoso naturalista inglés el descubrimiento del evolucionismo, que ya había sido formulado con anterioridad. Lo que Darwin afirmaba era que la evolución de las especies se producía siempre por selección natural —hoy no se acepta esta idea sino, al contrario, la de las mutaciones bruscas— y dicha aseveración confirmaba y extendía el criterio optimista que el positivismo sustentaba acerca del progreso. También la Historia —piénsese en la selección natural de Herder aplicada a las razas— venía a mostrar la evolución cultural del hombre. Algunos ensayistas creyeron que, en adelante, la Historia universal debería comenzar en la nebulosa originaria del sistema solar.

La gran interpretación histórica del positivismo, realizada por Augusto Comte, es anterior, sin embargo, a la difusión del darwinismo. Vamos a tratar de exponerla.

El «Curso de Filosofía positiva»

Augusto Comte (1798-1857) publicó su *Curso de filosofía positiva* entre 1830 y 1842, es decir, a muy corta distancia de la *Filosofía de la Historia* de Hegel. En cierto modo contiene la réplica francesa, fiel al sentido de la Ilustración, contra el idealismo hegeliano. Él mismo afirmaba que su intención era mostrar «la marcha fundamental del desarrollo humano» porque tenía el convencimiento de que su filosofía, aquella que se acomodaba mejor al tiempo positivo, tenía que ser una filosofía histórica. Comte afirmaba que ningún fenómeno podía ser verdaderamente conocido a menos que fuese situado en el tiempo con sus antecedentes y sus consecuencias. La Historia se convierte en una dimensión de la Naturaleza.

Como Hegel, la consideración inicial que se hacía era la del espectáculo perturbador de los acontecimientos humanos. También él creía descubrir una línea uniforme en la contemplación total de la Historia, pero no consistente en el autodesarrollo de la razón sino en un progreso meramente acumulativo, según la fórmula: cuanto más sabios más ricos, cuanto más ricos más felices. El progreso es para el positivismo una paulatina dominación del mundo por el hombre a través de los conocimientos. Y no hay perturbación; incluso la diversidad de los sistemas filosóficos es mostrada por Augusto Comte como etapas en el camino único hacia la verdad.

Con respecto al providencialismo, e incluso a la Ilustración, se ha producido una inversión en el orden de valores. El progreso es, para Comte, movimiento antes que resultados y lo que importa más al positivismo es, precisamente, el movimiento que pasa a constituirse en valor absoluto dentro de la Historia, respecto al cual todos los demás son relativos. Tampoco el presente puede ser la meta, porque en el moverse del progreso no constituye más que una etapa. La Historia apunta al futuro. Lo que no quiere decir que considere al progreso como uniforme, pues no todos los tiempos son iguales y la diversidad de circunstancias influye en el grado de felicidad absoluta. En la Historia universal no todos los pueblos participan en igual medida, pues la raza blanca occidental ejerce una verdadera dirección. Bossuet y Hegel habían sostenido ya esta idea, pero basándola, el uno en una razón religiosa, el otro en una científica, ambas relativas y variables. Comte pretende haber hallado una explicación objetiva, verdaderamente positiva; las condiciones biológicas de la raza blanca, afirma, la hacen superior a las demás. Por eso ella ha sido la única en alcanzar el nivel de la ciencia positiva.

La ley histórica

El acontecer histórico está presidido por una ley de valor universal, la de que todas las ramas del pensamiento humano y sus realizaciones pasan por tres sucesivas etapas:

a) *Etapa teológica.* Corresponde a la niñez. Durante ella el pensamiento humano se plantea el problema del mundo y trata de lograr sobre él un conocimiento absoluto; la respuesta que da tiene que ser ficticia, pues este conocimiento es imposible y la mente del hombre es todavía irracional. Entonces atribuye todos los acontecimientos a la acción de unos cuantos seres sobrenaturales (politeísmo) o a la de uno solo (monoteísmo). De una u otra forma lo divino ocupa el eje de la vida.

b) *Etapa metafísica*. Corresponde a la juventud. Durante ella los problemas planteados apenas varían; si acaso, hay una ampliación de campo, puesto que el conocimiento del hombre entra también bajo su atención. La respuesta es muy diferente, pues ya no se atribuye el mundo a seres divinos sino a abstracciones.

c) *Etapa positiva.* Corresponde a la madurez. Los problemas han cambiado de un modo radical, pues ya el hombre se interesa más por el cómo que por el porqué. Renunciando a hallar una explicación absoluta del mundo y sus fenómenos, el hombre fija su atención en las forzosas relaciones causales entre estos fenómenos y descubre de este modo las leyes que presiden el orden de la Naturaleza y de la Historia. El mundo está viviendo ya en esta tercera etapa, que dio comienzo con Bacon, Galileo y Descartes. El *Discurso del Método* es la obra fundamental.

Las tres etapas son necesarias. No se hubiera podido alcanzar el nivel positivo sin pasar antes por el metafísico ni éste sin el teológico. De esta forma el progreso se convierte en una sucesión lógica de carácter simple y el conjunto de las tres etapas equivale al cumplimiento de una ley histórica. Al afirmar la validez absoluta y universal de esta ley, Comte acentuaba el relativismo del comportamiento del hombre. La verdad absoluta no puede ser alcanzada jamás; incluso en los conocimientos llamados científicos el hombre va conquistando cada día nuevos trozos de la verdad sabiendo de antemano que no puede conquistarla por entero, pero convencido también —lo que es postura peculiar y actualmente no aceptada— de que no existen límites para el conocer. Siempre será posible saber más, producir más, alcanzar mayores velocidades.

La raza blanca occidental es, de momento, la única porción de la Humanidad que ha podido alcanzar la etapa positiva. Pero las naciones que la constituyen —Francia, Italia, Alemania, Inglaterra y España— se encuentran desde hace medio siglo en crisis revolucionaria, precisamente porque cada una de las etapas, al producirse, no hizo desaparecer a las que la precedían y así coexisten. Cualquiera de ellas, aisladamente considerada, poseía las condiciones necesarias para crear un orden, pero mutuamente se perturban. Como es imposible retroceder, la única solución consiste en acelerar el triunfo del positivismo y la destrucción de las reliquias de las etapas teológica y metafísica. Logrado esto, se restablecerá el orden, que es la condición indispensable al progreso. Los principios de la Revolución, libertad, igualdad y derechos individuales, le parecen negativos; han conducido, sobre todo, a que se produzca la distensión entre orden y progreso, que, traducidos al campo político, son reivindicados, el primero por los movimientos reaccionarios, el segundo por las revoluciones. El positivismo traerá consigo un orden basado en la subordinación voluntaria del hombre a un cuerpo de verdades científicas —verdades sociales, entiéndase bien— y en cierta nueva jerarquía, no religiosa, no de linaje, no de dinero, las cuales a su vez restablecerán la conciencia de que la vida ha de ser presidida por deberes comunes.

Las condiciones del cambio de etapa: el Cristianismo

En la ejecución de la ley histórica el Cristianismo ocupa un puesto clave, ya que para la raza blanca occidental —esta raza histórica, según Comte— constituye prácticamente la etapa metafísica Hasta la aparición del Cristianismo el hombre consideraba a la Historia como una rueda sin principio ni fin; si acaso, se inclinaba a creer que los tiempos pasados eran mejores. El Cristianismo ha dado al hombre conciencia de progreso al afirmar que en la Historia se cumple una marcha hacia la consumación de los siglos. Pero, si el Cristianismo equivale a la etapa metafísica, ha tenido que establecer un orden, cuyo conocimiento tiene enorme interés para el positivismo, a quien aguarda la tarea de crear otro orden después de su triunfo; la experiencia ayudará a conservar las virtudes y a evitar los defectos.

Comte puntualizó luego este pensamiento. Al considerar la Historia del Cristianismo se dedica normalmente mucha atención a los principios que informan la doctrina y poca al orden jerárquico que dicha doctrina produjera; sucede, sin embargo, en su opinión, que lo importante no es la doctrina —producto histórico y, por ello, transitorio— sino el orden creado. La división en dos sectores, catolicismo y protestantismo, le parece indicadora de la crisis interior: mientras que el catolicismo es creador y fecundo, el protestantismo es estéril. La Iglesia creada por San Pablo, fundador de Imperios tan importante como Carlomagno o César, dio origen a un sistema social perfecto que el protestantismo destruyó.

En la interpretación histórica del positivismo la doctrina cristiana —esperanza y progreso— es tan sólo una etapa intermedia que el positivismo ha de completar, reconstruyendo el orden que durante dos siglos, de Gregorio VII a Bonifacio VIII, presidió la vida europea. Este orden se basaba en dos principios: uno el de la separación entre los dos poderes, espiritual y temporal; y otro, el de que únicamente las condiciones intelectuales y morales eran vehículos de encumbramiento en la jerarquía. Al independizar el poder del espíritu, la Iglesia había dado a los hombres conciencia de su humanidad, sometiéndola uniformemente a los mismos principios, lo que constituía una auténtica igualdad. Bajo su impulso se llevó a término una transformación decisiva, pues los valores mismos a que se refería la ética fueron cambiados. La humildad se opuso a la soberbia de los antiguos, la caridad penetró de un sentimiento nuevo las relaciones entre los hombres y, por ende, sus instituciones, el patriotismo cerrado de los antiguos —que ahora amenaza con resucitar— se abrió para dar paso a la conciencia de una comunidad más amplia, teóricamente universal. Por eso es en el seno de la Iglesia católica donde se produce por primera vez una doctrina que pretende enjuiciar la Historia desde el punto de vista universal. En suma —y ésta es la mayor alabanza que Comte cree poder dirigirle— la Iglesia ha preparado el camino para la implantación del positivismo.

Las revoluciones

Este orden medieval, afirma Comte, ha sido destruido por una serie de revoluciones, la primera de las cuales es el protestantismo. No parece que se hallase inclinado a admitir la necesidad de tales revoluciones y sí en cambio la posibilidad de una verdadera reforma de la Iglesia; pero ésta fue la de los mendicantes y resultó un fracaso. Desde entonces el Cristianismo ya no progresó. El protestantismo, que para Comte es *vulgar* e *irracional*, en su afán de retorno a una religiosidad más primitiva, renunció a los enormes progresos logrados, puso como modelo el Antiguo Testamento —*la parte más atrasada y peligrosa de la Escritura*, son sus palabras— y trató de destruir los dos principios

sobre los que se había basado sabiamente el orden medieval, la separación entre ambos poderes y la custodia de las cualidades morales en la jerarquía por medio del celibato eclesiástico. La primera fase en la revuelta del protestantismo consumó el proceso iniciado durante el siglo XV de colocar a los poderes temporales sobre los espirituales, sometiendo monstruosamente la moral a los principios de la razón de Estado. Sin distinciones: los reyes de España y de Francia son tan dueños de sus Iglesias como lo es el rey de Inglaterra después del Cisma.

Cuando el protestantismo entra en su segunda fase, calvinista, heterodoxos y católicos coinciden en la renuncia a escapar al dominio del poder temporal, antes bien buscan en el apoyo de éste los medios de triunfo. La Compañía de Jesús desarrolla en gran escala esta tendencia. Desde entonces la disolución del sistema era inevitable: después de haber atacado a la jerarquía, se combatió el dogma, comenzó a desaparecer la fe.

En lugar de la subordinación a principios éticos superiores, la sociedad europea se vio empujada cada vez más lejos hacia la afirmación de una ilimitada libertad de conciencia. Ningún orden puede establecerse cuando se obliga a la minoría de hombres intelectual o moralmente superiores a someterse a la opinión de la mayoría de inferiores. Todas las revoluciones, del siglo XVII al XIX, son revoluciones protestantes. Por fortuna, los esfuerzos realizados desde entonces por las autoridades temporales para suprimir del todo la teoría de la separación entre los dos poderes han fracasado. Comte confiaba, hace ya más de cien años, en que el positivismo sería capaz de evitar esta que juzgaba la catástrofe definitiva. Las actuales condiciones del mundo no nos permitirían ser tan optimistas.

La explicación del proceso de las revoluciones resulta bastante convincente; desde luego su novedad, en el momento de la publicación de la obra de Comte, era enorme. Las conclusiones a que llegaba eran menos claras, puesto que se apoyaban en una premisa bastante gratuita, la de que doctrina y orden no eran interdependientes. Siempre podía formularse una cuestión, la de si no era más lógico tratar de preservar aquélla como medio de restaurar éste; en buena ley no había motivos para suponer que una nueva conciencia ética de base no religiosa diese mejores resultados que el Cristianismo. Comte pensaba en el positivismo como una doctrina apuntando al futuro; la consideración de éste es esencial en su interpretación histórica.

El futuro

El positivismo creía que el progreso no podía detenerse y de esta creencia sacaba la conclusión de que la Humanidad sería más feliz en los tiempos por venir. A veces la confianza es tan grande que apaga cualquier temor a que pueda producirse un retroceso; y, sin embargo, en la esencia misma de la doctrina positivista cabe ese temor cuando insiste una y otra vez en la necesidad de conservar el principio de la autoridad espiritual separándola de la temporal. Comte no aclaró nunca cómo habría de ser dicha autoridad, aunque sí dijo que no sería en manera alguna religiosa ni absoluta. Imitando a la Iglesia católica, la autoridad tendría que jerarquizarse. Los anuncios respecto al futuro más inmediato pueden darnos la medida de los excesos en la consideración optimista.

En el plazo de pocos años las guerras desaparecerán porque la industria moderna acabará por hacerlas inútiles. Comte no pensaba en el desbordamiento físico de los militarismos, sino en ciertos progresos morales en el hombre. Al imponerse el espíritu científico habrá una decadencia del espíritu militar porque la ciencia desarrolla las artes de la paz. Napoleón habría sido el último guerrero y su preocupación por las ciencias y el arte demuestra hasta qué punto se trataba de un caso límite. Todas las naciones modernas acuden al reclutamiento forzoso y con ello logran dos efectos: la desaparición de la «profesión» militar y la introducción en el ejército de una masa de gentes reacias a la guerra. Una

paradoja semejante no puede sostenerse. Comte no creía posible que el aumento en poder del Estado alcanzase límites que le permitieran imponer disciplina, ni pensaba tampoco que la gran industria iba a permitir, como Marx anotaba ya en este tiempo, encuadrar a las masas de trabajadores en verdaderos ejércitos. Sería una sorpresa para él si se le hubiera dicho que la Humanidad entera se vería obligada a vivir durante largos años bajo el terror de una guerra destructiva.

El positivismo creía firmemente que la vida humana sería alargada hasta límites muy amplios, gracias a la perfección de la ciencia médica, y que, sobre todo, aumentaría la duración de la juventud. Esta consolidación de la vida —la amenaza de la muerte quedaría relegada hasta edades relativamente avanzadas— ayudaría a la supresión de uno de los principios remanentes de las dos primeras etapas de la Historia, esto es la creencia en la inmortalidad del alma. Y de este convencimiento nacería un «escrupuloso respeto por la vida humana». Comte olvidaba dos fuertes principios dialécticos: que no es la consideración del prójimo sino la de uno mismo quien pone un freno al espíritu destructivo del hombre y que, en la misma medida en que descubre medios para conservar la vida, la ciencia descubre medios para arrancarla de cuajo.

La religión iba a desaparecer; diríamos mejor, a ser transformada. Los positivistas pensaban que lentamente los hombres serían llevados al convencimiento de que Dios era una criatura humana. Una diferencia muy sutil establecían con el ateísmo, puesto que ellos no negaban la existencia de Dios pero la colocaban en el mismo nivel que un teorema o un principio filosófico. Extendido dicho convencimiento, la Humanidad podría identificar a Dios consigo misma y conservar los mandamientos de justicia y amor con tanto más sentido cuanto que serían ejercidos en beneficio de quienes los implantaran, esto es, los hombres. En 1851, seis años antes de su muerte, Comte anunció que predicaría esta religión humana en la iglesia de Nôtre Dame antes de 1860.

Los caracteres de la Historia positivista

Bajo el positivismo la Historia se declara ciencia. Paralelamente Marx hace lo mismo y, en consecuencia, esta consideración se extiende. Entrañaba un peligro y era que, al borrarse las diferencias entre Naturaleza e Historia, se aplicasen a ésta los métodos de las ciencias naturales y con ello quedase enteramente desvirtuada. No sucedió así. Desde mediados del siglo XVII los historiadores habían venido trabajando, bajo influencia del cartesianismo y de cuantas doctrinas se formularon después, en la elaboración de un método propiamente histórico que les permitiese fijar con seguridad —*objetivamente*— los hechos. Y se les alentaba para que continuasen por este camino.

El método histórico se fijaba en dos operaciones complejas: el *análisis* y la *crítica*. Por medio del análisis se examinaban las fuentes en su aspecto externo, precisando fechas, autores, autenticidad, etc. Por medio de la crítica se establecía una valoración para comprobar qué partes podían ser utilizadas y cuáles no. El hábito de los trabajos monográficos, pese a sus limitaciones, ofrecía dos indudables ventajas: permitía el conocimiento profundo de la verdad y preservaba de la tentación de lanzarse a formular leyes universales como el positivismo quería. La Historia del siglo XIX, gigantesca en sus resultados pues devolvió al pasado de la Humanidad sus verdaderas proporciones incluso en épocas que ni remotamente se sospechaba que existieran, se hizo humilde en sus expresiones y creó un verdadero culto a la precisión. Cuando Ranke comenzó a fundar seminarios de Historia en todas las universidades alemanas —habrá que esperar a la tercera década del siglo XX para que se intente algo semejante en España— puso una corta frase para recordar a los componentes cuál era su misión: exponer los hechos «wie es eigentlich gewesen», como han sucedido en realidad.

Al lado de estas ventajas la metodología decimonónica sostenía dos proposiciones inexactas. Todos los hechos históricos debían ser considerados como independientes del historiador. El subjetivismo era juzgado con horror y, para preservar la necesaria frialdad en las apreciaciones, aseguraba que era precisa una distancia en el tiempo que garantizase la objetividad. De ahí el hábito, presente todavía en muchos manuales, de prescindir de los acontecimientos más recientes sin comprender que son precisamente éstos los que verdaderamente interesan. La segunda proposición era que cada uno de los hechos históricos debía ser considerado y comprendido aisladamente. Pero la cualidad fundamental de lo histórico es precisamente lo contrario: su dependencia de una relación.

IX.
EL MARXISMO

Carlos Marx: la filiación hegeliana

El marxismo, convertido hoy en doctrina social y política dominante para millones de seres, comenzó siendo una interpretación de la Historia y ha conservado, como es lógico, este carácter. No como en el caso del Cristianismo, para el que una interpretación de la Historia era consecuencia obligada de la doctrina, sino porque, en Marx, la doctrina viene como consecuencia de la Historia. Discípulo de Hegel, Carlos Marx acusa las influencias de su maestro, aunque él se jactaba de haber invertido los términos de la dialéctica hegeliana. Ésta había abierto el camino para la reducción de la Historia a una sola línea argumental: podía ser el Estado, como él mismo dijera y Ranke practicaba, podía ser el Cristianismo, como en el caso de Baur, podía ser la relación entre los medios de producción económica, según la doctrina de Marx. Cuando éste se jacta de haber invertido los términos de Hegel, se refiere tan sólo al orden en que están colocados: las realidades generan las ideas y no al contrario. Aplicado a la investigación histórica, este nuevo principio resultaba fecundo porque abría un inmenso campo, el de la actividad económica, hasta entonces apenas vislumbrado, y porque era de comprensión más fácil. Pero la filiación hegeliana de esta doctrina explica bien por qué han podido discurrir dos líneas paralelas, nacionalismo y marxismo, dolorosamente presentes en la Europa de los duros años treinta, y cómo han tenido multitud de puntos comunes.

Nacido en 1818, Carlos Marx, judío alemán, vivió sus años más intensos en la década revolucionaria 1840 a 1850 —Alemania, París, Londres—; en 1867 publicó el tomo primero de *El Capital*, pero sus doctrinas no fueron difundidas hasta después de 1871. Entonces se convirtieron en fuerza de un activismo social que no hemos de tratar aquí. Conviene tener en cuenta que, fiel a sus ideas, el fundador del marxismo padeció por ellas persecución y en ocasiones hambre; este aspecto de su biografía ha influido mucho en su doctrina y en la aceptación de ésta. Pero Marx no llegó a desarrollarla por completo; en la teoría del marxismo fue sobre todo impulsor de una obra que otros continuaron. Se habla, según las tendencias políticas dominantes, de un marxismo-leninismo o, incluso, de un marxismo-leninismo-stalinismo. Los historiadores soviéticos incluyen siempre entre sus fuentes por lo menos a Marx y a Lenin.

En 1841 Marx expuso por vez primera los fundamentos de su doctrina cuando leyó la tesis doctoral sobre *Filosofía materialista de Epicuro y Demócrito*, Este tema, que por las condiciones de rebeldía en que se enunciaba iba a cerrar a su autor el acceso a una normal carrera universitaria, servía para anunciar la ruptura con el idealismo hegeliano. Marx llegó a la conclusión de que después de una época de madurez filosófica como había sido la de Aristóteles, se imponía la ruptura con las doctrinas aceptadas, puesto que ya no podían seguir progresando. Del mismo modo un nuevo principio, el materialismo, debería sustituir al idealismo de Hegel, único medio de avanzar. Fue más tarde, en *El Capital, contribución a la crítica de la Economía política*, en donde declaró claramente que desde entonces había roto ya con la filosofía de Hegel enunciando el nuevo principio, materialismo económico dialéctico. En esta última obra y en *El Manifiesto comunista*, publicado en Londres en 1848, expuso con claridad su interpretación histórica, cosa que no había hecho en sus monografías propiamente históricas, como *Las luchas civiles en Francia de 1848 a 1850, La guerra civil francesa* y *El 18 de Brumario*.

Para Marx la dialéctica de la Historia es única, antagonismo de clases debido a las diferencias de relación con los medios productivos. Toda la sociedad está presidida por esta lucha, que se resuelve en un proceso histórico, a punto de culminar. Anunció que comenzaba entonces —1850 es la fecha raíz para los historiadores marxistas— una edad de hierro y de luchas tiránicas, porque con toda evidencia la sociedad burguesa agonizaba y aún no se veía claro el futuro. Marx estaba convencido de que el término de la sociedad actual se lograría a través de una etapa de transición, dictadura del proletariado, que abriría camino a la verdadera libertad de una sociedad sin clases.

Marx había partido de un descubrimiento que, en su tiempo, no todos veían con suficiente claridad: el maquinismo, consecuencia del progreso técnico que había permitido a los hombres completar su dominio sobre la Naturaleza, era causa de la formación de grandes masas de asalariados sobre los que se ejercía la explotación de una minoría, dueña de las máquinas. Comprendió bien que esto era un hecho histórico; pero, discurriendo por los cauces de la dialéctica hegeliana, creyó que no existía más que una salida a tal situación. Heredero de la burguesía, el capitalismo participa en la trayectoria social que se iniciara con la desintegración de los regímenes patriarcales anteriores a la *polis*; debe perecer con la sociedad. Los proletarios, dejados al margen de ella, constituyen por esencia una sociedad sin clases. El día en que éstos se hagan en todas partes dueños del poder se habrá resuelto para siempre el antagonismo entre explotadores y explotados, pues quedará instalada una sociedad sin clases. Ella —y no sólo unos cuantos— poseerá los medios de producción.

El Manifiesto comunista

Breviario del marxismo, *El Manifiesto comunista* comienza con las siguientes palabras: «La historia de toda la sociedad existente hasta la actualidad es la historia de la lucha de clases». Es una mezcla de interpretación histórica, de programa político y de predicciones acerca del destino inmediato de la sociedad capitalista. Aunque se cambie de nombre, la relación entre las clases antagónicas ha sido siempre la misma: unos son opresores y otros oprimidos. Relación progresiva en su endurecimiento. El actual predominio de la burguesía —recordemos que *El Manifiesto* se publica en 1848— tiene sobre sus antecesores una virtud: que ha revelado más crudamente la naturaleza de las relaciones entre las clases. En una sociedad feudal se conservan todavía relaciones de tipo natural en el seno del trabajo, sobre todo a través de la familia. En la moderna sociedad capitalista el maquinismo ha sometido por igual a los técnicos y a los obreros, a los médicos y a los sacerdotes, a los intelectuales y a los capataces, a la dura ley igualatoria del salario. Frente a frente quedan, de un lado, los dueños de la máquina, que son los opresores, del otro los que trabajan bajo la máquina, los oprimidos. En la literatura y el arte soviéticos la máquina, al ser conquistada por los proletarios, se convierte en instrumento de liberación. El maquinismo exige del hombre un cambio radical en sus bases económicas; crece más cada día, sin tregua y sin límite, absorbe a sus propios dueños y no deja otro camino que la colectivización de su propiedad.

Sobre esta premisa histórica descansa luego un programa político. Los proletarios del mundo entero —la palabra procede de la antigua sociedad romana en que se conocía bajo este nombre a los *infra classem*, es decir, los que estaban por debajo del marco social—, llegarán a unirse el día en que adquieran «conciencia» de que ellos son la fuerza y la mayoría. Este día está próximo, pues ya algunos intelectuales procedentes de la burguesía se están colocando al frente de las masas de trabajadores, a quienes guiarán. El proletariado no se conformará con abrirse un hueco en la vieja estructura social, como sucedió cuando tuvo lugar el triunfo de la burguesía, sino que impondrá su dictadura a fin de

destruir un orden social del que no forma parte. La dictadura es un régimen transitorio hacia una nueva sociedad sin clases: sociedad comunista.

La «toma de conciencia» es uno de los puntos esenciales de la doctrina: el cine soviético, que Lenin llamaría el arte socialista más importante, ha montado sobre ella toda la estructura ideológica de sus filmes. Es una operación que puede darse en el individuo o en la colectividad cuando el hombre descubre que forma parte de la comunidad a la cual se debe. La entrega total que se exige del individuo a ella es el origen de la palabra comunista. Los comunistas serán la nueva especie de hombres que construya la sociedad sin clases. La afirmación más importante del marxismo es que cualquier «toma de conciencia» es posterior y consecuente a las circunstancias económicas que la provocan. Esto era lo que quería decir Marx cuando afirmaba haber invertido los términos de la dialéctica de Hegel. Todas las ideas, sin excepción alguna, eran producto de determinadas circunstancias económicas.

Historia y religión

Con respecto a Hegel, Marx había dado un paso atrás, volviendo al naturalismo del siglo XVIII. por eso coincide en sus recomendaciones de objetivismo —la Historia es un campo de conocimientos exterior al sujeto que conoce y sometido a leyes de carácter natural— con los positivistas. Pero el defecto de esta postura no se advirtió, puesto que el materialismo dialéctico servía mejor que el idealismo para la comprensión de las estructuras históricas, que, en medida bastante considerable, son económicas. La Historia es ciencia y los marxistas trataron de dar explicaciones *científicas* a los dos problemas más importantes: el de las relaciones entre los medios de producción, fundamento de la sociedad, y el de la religión, fundamento de la autoridad.

Como hemos visto, el estudio de las relaciones entre los medios de producción llevaba a Marx a considerar que la Historia era la continuada división entre los dos sectores: opresores y oprimidos. Veía en esto una consecuencia de factores puramente económicos y por eso afirmaba que, en cuanto desapareciese la propiedad privada de los medios de producción, se habría borrado el antagonismo de las clases. Pero en la existencia de opresores y oprimidos hay, además de un factor económico, un dato moral y no existe ninguna razón científica de que tal hecho vaya a ser modificado en el futuro; en la práctica, la minoría de técnicos y burócratas necesarios en la propiedad colectiva puede constituirse en una nueva clase opresora. De hecho, en las fases avanzadas del capitalismo, ya no puede decirse propiamente que los grandes creadores de empresas sean dueños de éstas: los técnicos disponen de ellas.

Algo semejante sucede con la religión. Marx aceptaba en este terreno la filosofía de Feuerbach, quien consideraba que el hombre había inventado a Dios a su imagen y semejanza con sólo proyectar su propia humanidad al infinito. Tampoco concedía demasiada importancia al hecho religioso y, a veces, como más claramente diría Lenin, aducía el argumento de que, siendo la base de la autoridad, la religión era un instrumento al servicio de los opresores. De acuerdo con su sistema, materialismo dialéctico, el Cristianismo era tan sólo la consecuencia del primer gran proletariado, el romano, y aducía, para probar la falsedad de la doctrina, el hecho de que en diecinueve siglos no se hubiera establecido aún el Reino de Dios. Hay un aspecto de curiosa incompatibilidad entre marxismo y cristianismo: para el primero el reino de Dios no puede cumplirse sino en este mundo, para el segundo pertenece a la pura trascendencia.

En la Historia, admite Marx, se cumple una revelación, pero ésta no es de la Divinidad, como aseguran los cristianos, sino de la Humanidad. El Cristianismo, añade, ha elaborado la doctrina de la renuncia que consagra el sistema de la explotación porque afirma la infelicidad en este mundo. Por eso

es la religión de los capitalistas. Creía que llegaría a desaparecer en cuanto se hubiesen cambiado los objetivos del hombre incitándole a buscar una felicidad terrena en vez de una felicidad celestial.

La interpretación marxista-leninista de la Historia

Los historiadores soviéticos han trabajado intensamente para convertir las doctrinas marxistas en un esquema histórico. Normalmente hacen referencia, además de a *El Capital*, a Lenin (*El imperialismo, etapa suprema del capitalismo*) y a Stalin (*Materialismo dialéctico y materialismo histórico*). Sus conclusiones contienen con frecuencia importantes ajustes a necesidades de carácter político. La tarea más difícil, y también aquella en la que los resultados parecen ser más fecundos, es la de una nueva sistematización de la Historia Universal, que cambia por completo la acostumbrada división en edades y da valores muy distintos a cada una de las Eras históricas. En conjunto, la doctrina del progreso aparece modificada en un aspecto: la Humanidad ha partido de un largo estado comunitario primitivo, se ha visto después alterada por la división en clases antagónicas y se encamina a toda velocidad hacia un nuevo comunitarismo sin clases. Trataremos de resumir este esquema en la forma en que fue presentado por Jerzy Kulczycki en el X Congreso Internacional de Ciencias Históricas celebrado en Estocolmo en agosto de 1960.

La división en Edades Antigua, Media, Moderna y Contemporánea debe ser rechazada porque atiende sólo a aspectos formales y no tiene significación alguna en el acontecer histórico. En lugar de ésta debe utilizarse un criterio objetivo, económico y social, que no puede ser otro que las relaciones de producción de los bienes materiales. Pero estas relaciones no son simples, sino complejas. Están, por una parte, las fuerzas productivas, hombre o máquina; por otra, las relaciones de producción que crean las sociedades, amo-esclavo, señor-vasallo, capitalista-obrero; y por último, los modos de producción, individual o colectivo. Kulczycki indica que existe un pequeño retraso entre cada uno de los tres factores, de modo que primero cambian las fuerzas, después las relaciones y por último los modos. Se trata de diferencias tan sutiles que, a menudo, los historiadores no marxistas caen en confusión.

a) Etapas en el desarrollo de las fuerzas productivas

Entendiendo por «fuerzas» productivas el utillaje del hombre, desde la mano a la máquina, pueden establecerse cuatro etapas:

1) *Formas embrionarias de las fuerzas productivas.* Bajo este nombre Kulczycki sitúa la larga época de los prehomínidos, cuando, utilizando sólo la mano prensil, se recolecta y caza.

2) *Era de las fuerzas productivas de la recolección y de la caza.* Durante milenios el hombre ha vivido tomando aquello que la naturaleza le ofrecía. No es una época verdaderamente productiva, salvo que consideremos como tal la fabricación de útiles en lugar de su mero aprovechamiento. Al final del período se inicia la agricultura con la azada y ganadería muy rudimentaria.

3) *Era de las fuerzas productivas de la agricultura, la ganadería y el artesanado.* Durante casi diez mil años, desde el milenio VIII a. de J. C. hasta 1850, la economía se hace productiva al desarrollar el arado y especializarse la artesanía. La fuerza muscular del hombre, provista de útiles e incluso de rudimentarias máquinas, sigue haciendo el trabajo, ayudada por los animales domésticos. Puede decirse que la producción sigue siendo manual. Al final del período se aprecia una intensificación de las manufacturas y del comercio.

4) *Era de las fuerzas productivas de la producción mecanizada.* Desde mediados del siglo XIX se verifica una revolución profunda a causa de la mecanización, la motorización progresiva, la automatización y sobre todo el amplio uso de la química. Ya no es la fuerza del hombre quien trabaja sino el motor, mientras los cerebros electrónicos descargan parte de su pensamiento. Lentamente comienzan a formarse nuevas fuerzas productivas, el obrero y el técnico, que caracterizan nuestra época.

b) Las relaciones de producción

En la interpretación marxista, los sistemas económicos y sociales guardan una estrecha relación con las fuerzas productivas, de modo que hay una correspondencia de etapas. Pero los sistemas son posteriores y por ello, aparecen con cierto retraso respecto a la aparición de fuerzas productivas:

1) *Forma embrionaria de las futuras relaciones producción.* Los prehomínidos y los hombres primitivos, recolectores y cazadores, se agrupan en hordas para practicar mejor esta actividad. La más antigua formación social de la Humanidad es una «comunidad primitiva».

2) *Era de las relaciones de producción colectivas primitivas.* Por su duración, esta era, en que los hombres aparecen organizados en clanes comunitarios —no existe propiedad salvo la colectiva—, sigue siendo la más importante en la Historia de la Humanidad. Conocemos bien las últimas fases de esta sociedad, el patriarcado, que es resultado de una evolución desde el matriarcado. Ambas expresiones se utilizan con un valor específico, refiriéndose a formas de sucesión y no a la autoridad. Los historiadores soviéticos reconocen que esta sociedad primitiva es mal conocida y serán necesarios estudios más serios.

3) *Era de las relaciones de producción individuales y de clases.* El patriarcado conduce a la formación de clases antagónicas, las cuales poseen siempre una misma característica: los principales medios de producción escapan a la comunidad y se convierten en propiedad privada. Las clases organizan un sistema que reviste tres formas sucesivas: la esclavitud, el feudalismo y el capitalismo. Las leyes generales de la evolución determinan el paso de la comunidad primitiva a la sociedad clasista, pero no a una forma determinada de clases, de modo que en unos lugares del mundo se pasa a la esclavitud, en otros al feudalismo, en otros a un sistema mixto de ambos. Kulczycki distingue entre la existencia de esclavos y el establecimiento de un régimen esclavista. De todas formas la evolución alcanza por igual a la Humanidad entera.

En ciertas partes del mundo se construyen superestructuras de gran nivel cultural, mientras el desarrollo económico es muy lento. Parece existir aquí una contradicción con la ley de Marx de la dependencia absoluta de la economía. Kulczycki salva esta dificultad diciendo que la ley asegura el «carácter» de la cultura pero no su «nivel». Una sociedad de economía agrícola retardada creará siempre formas de pensamiento tradicionalistas, pero éstas pueden alcanzar un gran brillo. Su expresión exacta es: «incluso los pueblos que se encuentran en un estado inferior de desarrollo económico enriquecen la sobreestructura de la Humanidad por el aporte de altos valores culturales imperecederos, aunque sin medidas comunes entre ellos». La adopción de esta tesis es imprescindible para explicar por qué el socialismo pre-comunista ha llegado al poder en países económicamente subdesarrollados.

El paso de la sociedad esclavista a la feudal se hace con escasa solución de continuidad; al contrario, del feudalismo al capitalismo hay una verdadera ruptura por el desarrollo rapidísimo de las fuerzas de producción. De todas maneras la distinción entre las tres etapas, esclavitud, feudalismo,

capitalismo, es puramente formal, como dijo Marx, pues siempre el hecho es el mismo: explotación de las clases trabajadoras por las clases dominantes.

4) *Era de las relaciones colectivas modernas en la producción.* La Revolución rusa (octubre de 1917) realiza por vez primera una forma de Estado socialista con el reparto de bienes materiales. Esta revolución, que se irá propagando, es consecuencia de la toma de conciencia de la clase obrera «armada con la teoría científica del marxismo». Los regímenes transitorios que se constituyen, socialistas, pueden adoptar formas diversas —entre otras la de las democracias populares— pero tienen en común dos signos: las clases que en ellos se conservan no son antagónicas y se orientan siempre a la preparación del comunismo.

c) Los modos de producción

Desde el punto de vista técnico no hay sino dos modos de producción, manual y mecanizado; la propiedad puede ser en ambos casos individual y colectiva. La comparación entre éstos y las etapas antes descritas tanto en las fuerzas como en las relaciones de producción da origen a los siguientes períodos que constituyen verdaderamente el esquema marxista de la Historia:

1) Durante decenas de milenios los grupos humanos han vivido en grupos colectivos que aprovechan la naturaleza circundante, sin más. Es la *era de los modos de producción de la recolección y la caza*, que sin duda dio origen a sistemas sociales variados que no conocemos y que se prolongó todavía cuando ya las fuerzas de producción habían dejado de ser meramente recolectivas por el comienzo de la agricultura. En una etapa de transición, la agricultura y la ganadería incipientes hacen que la comunidad primitiva revista la forma de comunidad agraria o pastoril; al mismo tiempo se pasa de la filiación materna a la paterna y surge el régimen patriarcal que los historiadores conocen bastante bien. Esta época transitoria dura varios milenios y nos permite constatar una regla: la de que la aparición de nuevas fuerzas productivas no modifica inmediatamente las relaciones de producción —es decir, los sistemas sociales— sino que necesita cierto tiempo.

2) Confrontando la época de las fuerzas productivas agrícolas, ganaderas y artesanales con los sistemas esclavista, feudal y capitalista, descubrimos que existe una *era de los modos de producción manuales e individuales* que se extiende desde el 4000 a. de J. C, aproximadamente, hasta el 1850 y que incluye en sí misma los comienzos de la sociedad capitalista. Se caracteriza porque los medios de producción son de propiedad individual.

3) Hay una época transitoria, que dura aproximadamente un siglo y, por lo menos, de 1850 a 1917, en que las nuevas fuerzas de producción coexisten con viejos sistemas sociales, dando lugar al capitalismo. Es la *época transitoria de lo modos de producción mecanizados e individuales*. El capitalismo es sólo una época de tránsito; las fuerzas mecanizadas y motorizadas que provocan su desarrollo también causan su declive. Forzosamente, dado el carácter social de estas fuerzas de producción, han de aparecer relaciones colectivas. La concentración progresiva del capital no hace sino anunciar la aparición del colectivismo: los sindicatos son embriones del colectivismo. Un problema queda planteado a la temática del marxismo: si la ideología marxista ha precedido a la Revolución, hay que explicar en qué medida «los fenómenos ideológicos de la sobreestructura pueden preceder a la base existente de las relaciones de producción».

4) Desde 1917 se encuentra en marcha la *era de los modos de producción mecanizados y colectivos*, que ha de englobar dos fases: socialista y comunista.

Los resultados de este esquema son, según sus autores, tres: deja establecida una división de la Historia sobre bases reales —la producción y sus modos— en vez de formales; demuestra el valor

universal de la ley marxista de que el desarrollo de las fuerzas de producción precede a los regímenes sociales; finalmente, hace de la Revolución rusa de octubre de 1917 el comienzo de una nueva era para toda la Humanidad.

X.
LA METODOLOGÍA HISTÓRICA POSTERIOR AL POSITIVISMO

Los caracteres generales

Al mismo tiempo que se impone a la investigación, el positivismo provoca críticas muy graves en los tres países —Francia, Alemania e Inglaterra— donde los avances historiográficos eran mayores. Las razones de la oposición variaban según los países, pero convergían en defender para la Historia un método propio que no fuera el de las ciencias naturales. En Inglaterra la protesta exigió nuevas formas de crítica. En Alemania, con fuerte tradición kantiana, la distinción entre Naturaleza e Historia reclamaba métodos propios para ésta. En Francia misma, donde había nacido el positivismo, la oposición a tal doctrina tomó el aire de defensa de la libertad del pensamiento individual frente a dogmas científicos. La consecuencia de todo este movimiento será la creación de nuevos principios metodológicos.

El ataque al positivismo en Francia, partiendo de sectores filosóficos, no estaba orientado hacia la Historia; pero, como se preocupaba de afirmar la independencia del proceso espiritual del hombre, vino a parar en la Historia. De ahí diferencias bastante radicales, que todavía se acusan, en la manera de concebir la Historia los franceses y los alemanes. Los primeros tienden a ver en ella un proceso de transformación —evolución de la Humanidad, según el título de cierta famosa serie de monografías dirigidas por Henri Berr—, mientras que los segundos la consideran un espectáculo que se produce ante la mente del historiador de un modo semejante al desarrollo de un film.

Afirmada por Kant y Hegel, la idea de la separación radical entre Naturaleza e Historia se convirtió en lugar común. En sus críticas al positivismo, los alemanes defendían el derecho de la Historia a ser elaborada con sus propios métodos. Las obras más famosas de la década de 1850, *Microcosmus* de Lotze o *Fundamentos de lo histórico* de Droysen, publicadas con muy escasa diferencia de tiempo, insisten en la dualidad. El hombre, decía Lotze, como espíritu habita el mundo de la Historia, como cuerpo el de la Naturaleza. Droysen añadía que Naturaleza es la coexistencia del ser, e Historia la sucesión del devenir. No se llegaba más lejos.

Los temas fundamentales de la filosofía francesa aplicada a la Historia eran dos: la crítica del absolutismo de principios elaborados por la ciencia natural y la afirmación de la existencia de un proceso racional. El Positivismo, según dijimos, concebía la realidad de un modo uniforme, un sistema gobernado rígidamente por leyes; trataba incluso de sujetar a él los procesos espirituales. Pero la vida espiritual, dirán Lachelier, Ravaisson y Bergson, es libre y espontánea; se rige por leyes que ella misma ha inventado. Por lo mismo la ciencia natural abarca sólo una esfera restringida y sus principios se hacen inservibles en cuanto se abandona ésta.

Espiritualismo y evolucionismo en Francia

Entre 1860 y 1870 Ravaisson hizo el análisis de los defectos del positivismo cuando se aplicaba a la metafísica. Una realidad dirigida sólo por causas inmediatas aparece como suma de individualidades

dispersas y sabemos que el mundo no es eso sino un todo organizado del cual las causas inmediatas son solamente partes. Para que la unidad sistemática de la realidad sea comprendida es necesario que todas sus partes queden organizadas en relación con una causa final, como decía Leibniz; esta causa final puede ser perfectamente el hombre en su presente.

Esta doctrina fue ampliada por Lachelier en su obra *Psicología y Metafísica*. En resumen, lo que venía a decir era lo siguiente: la psicología experimental, en cuanto ciencia que depende de la naturaleza, capta los datos que llegan a la conciencia del hombre, que son de dos clases, sensaciones y sentimientos, pero no puede captar la esencia de la mente, pues ésta no es un objeto exterior al hombre sino una actividad: pensar, conocer. Conocer y pensar son términos dependientes y lo que caracteriza al pensamiento es su libertad; proceso autocreador el suyo, no depende más que de sí mismo para existir. Con este razonamiento, los términos del positivismo quedan invertidos, pues la ciencia misma, consecuencia de la actividad del conocer, es un ejercicio libre del espíritu al mismo tiempo que una representación del mundo exterior en ese espíritu.

Bergson —tendremos ocasión más adelante de analizar su interpretación histórica— completa la postura metodológica francesa en su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. En la mente, los hechos pasados no aparecen separados sino fundidos en una sola entidad que hace que presente y pretérito queden interpenetrados de tal manera que, para ella, todo es presente. Pero esta valoración distinta del tiempo en la conciencia y del tiempo en el reloj, que los historiadores normalmente perciben en forma de tiempos lentos y tiempos rápidos, demuestra que hay una diferencia entre lo que es el mundo exterior en sí y la representación de ese mundo exterior en nosotros mismos. Del mundo exterior percibimos sensaciones y sentimientos; no son en sí conocimiento sino medios para alcanzar el conocimiento. La ciencia, de cualquier clase que sea, es la representación en la mente humana del mundo real, un medio que el hombre tiene para dominar a la Naturaleza. La Historia es la representación del mundo pasado, interpenetrado en el presente.

La crítica histórica en Bradley

El positivismo había tenido, entre otras curiosas consecuencias, la de dar origen a un intento de nueva exégesis bíblica en países protestantes. Baur y David Strauss trataron de fundamentar su cristianismo sobre bases científicas positivas: puesto que el milagro es «científicamente» imposible, despojaban al Nuevo Testamento de todas sus noticias milagrosas, incluida la resurrección de Cristo. Las consecuencias de su actitud eran, desde el punto de vista de la crítica histórica gravísimas; porque, si rechazamos el testimonio de los evangelistas acerca de determinados hechos, ¿qué motivos hay para que lo sigamos aceptando acerca de otros? Aplicada a la Historia, esta metodología sembraba la duda acerca de cualquier clase de fuentes. En 1874 F. H. Bradley se enfrentó con el problema en su libro *Los presupuestos de la Historia crítica*.

Bradley no se proponía discutir los resultados de la metodología positivista sino más bien los principios sobre los que ésta se apoyaba, recurriendo un poco al procedimiento tan usado por los matemáticos de reducción al absurdo. Las contradicciones evidentes que en Strauss se habían producido le llevaron luego a formular tres consideraciones objetivas, sobre las que trató en seguida de edificar un razonamiento. Las consideraciones eran:

1. Toda investigación histórica equivale a una crítica, ya que, al revés de lo que dicen los positivistas, ningún historiador se limita a copiar las noticias tal y como las encuentra sino que sobre ellas hace, aun inconscientemente, un juicio de valor para situarlas en el lugar que les corresponde dentro del suceder.

2. Si es crítica, quiere decir que va guiada por un criterio; éste no es otro que el del historiador que la realiza. Pero sucede que el historiador es hombre dotado de experiencia, sobre todo de experiencia histórica adquirida en el ejercicio de su trabajo; lleva esta experiencia a la interpretación de los testimonios, ante los cuales no es la película que se limita a reflejar exactamente lo que sucede al otro lado de sus ojos. Los datos históricos llegan a él desordenadamente y él, guiado por su experiencia, los valora, los ordena y los explica.

3. Las consecuencias de las dos afirmaciones anteriores, que son de fácil comprobación para cualquier historiador, resultan muy graves. El orden que establezca en los hechos que llegan a su conocimiento depende sobre todo de la experiencia del historiador. Bradley parecía dar a entender que consideraba esta experiencia como un conjunto de conocimientos previos a la iniciación del trabajo, y estáticos, cuando la verdad es que la experiencia se va modificando en el conjunto del trabajo.

4. Las noticias que llegan al historiador son testimonio de gentes que están sujetas a error; pueden los testigos no sólo equivocarse sino tratar de engañarnos también. La primera tarea a realizar consiste en distinguir cuándo hay error o no; para ello depende también de su propia experiencia, pues es una cuestión crítica, de criterio, con lo cual volvemos al punto de partida.

El verdadero problema se plantea cuando un testigo transmite un hecho que no guarda ninguna analogía con nuestra propia experiencia; tal es el caso límite del milagro o de tantos otros datos singulares como se ofrecen al historiador. Conforme con los principios del positivismo, no puede darse a este problema otra respuesta sino que sólo tendremos derecho a creer aquellas cosas que sean diferentes de cuanto nuestra experiencia ha conocido hasta entonces, después de haberlas verificado con «el examen más cuidadoso repetido con frecuencia». Bradley quería decir que, en todo caso, el historiador debe llegar a convencerse de que el testigo es tan concienzudo como él y ha verificado la observación de la misma manera. Esto es prácticamente imposible: cada hombre es hijo de su propia época y la observación que realizaron los testigos históricos es, por principio, diferente de la que podría verificar un historiador al que separan siglos.

He ahí la primera grave dificultad. Pero Bradley no considera cerrado el camino; al contrario, si se admite que un testigo ha cometido un error es necesario saber en qué consiste, pues el error en sí —diferencia entre el ángulo de visión de un testigo y el del historiador presente— constituye un hecho histórico. Esto quiere decir que, aun suponiendo que se demostrara que los restos mortales conservados en Compostela no son los del apóstol Santiago, quedaría en pie la creencia arraigada durante siglos, que dio origen a peregrinaciones de la mayor importancia. El positivismo se hubiera detenido en el hecho inicial, objetivo, de las supuestas cenizas del Apóstol, dato que, históricamente, carece de importancia, y hubiera descuidado la mentalidad de los hombres medievales que creyeron no sólo esto sino que Santiago les acompañaba en sus más duras batallas. Esta mentalidad es lo que importa. La creencia firme equivale a una verdad establecida.

La doctrina de Bradley, que se apoya en la Lógica de Stuart Mill, hizo derivar todo conocimiento de la experiencia sensible; cuando habla de la experiencia de un historiador se refiere a un conjunto de conocimientos acerca de las leyes que rigen la Naturaleza. De ahí su afirmación radical: ningún testigo puede convencernos de que haya ocurrido aquello que sabemos contrario a las leyes naturales. De esta afirmación no hizo una pared sino un camino: debemos informarnos de por qué el testigo pretende hacérnoslo creer, puesto que las intenciones o el error constituyen datos históricos. El descubrimiento mayor fue explicar que la realidad que se ofrece al investigador no está compuesta por particulares aislados ni por universales abstractos, sino por hechos individuales cuyo ser es histórico.

Naturaleza e Historia: Windelband y Rickert

Tanto en Alemania como en Inglaterra, la última década del siglo XIX presenció un intento bastante amplio de renovar la concepción de la Historia. Los ingleses adoptaron preferentemente una posición de crítica a la absoluta confianza en el progreso. Los alemanes atendieron sobre todo al contenido de la ciencia. Los neokantianos, al revisar la diferencia que existe entre Naturaleza e Historia, pensaron que no bastaba plantearla desde el punto de vista objetivo y que era necesario tener en cuenta la forma en que un naturalista y un historiador, respectivamente, ejecutan su trabajo. El discurso de apertura pronunciado por Windelband en Estrasburgo el año 1894 —*Historia y Ciencias Naturales*— versaba sobre este tema y se hizo casi inmediatamente famoso. Windelband sostenía que Ciencia e Historia proceden de un modo diametralmente opuesto, ya que la Ciencia es conocimiento de lo universal y la Historia conocimiento de lo particular. Sin profundizar mucho más reclamaba para los historiadores una libertad de acción completa.

En la práctica lo único que hizo Windelband fue suscitar una serie de problemas: primero, el de las generalizaciones; después, el del carácter científico de los conocimientos históricos. Claro es que se veía obligado a admitir que todo conocimiento procede de individualidades: es *un* árbol o *un* león lo que percibe el naturalista, como es *una* institución o *un* tratado lo que conoce el historiador. Pero mientras que el primero apenas se ocupa de los individuos salvo para que le permitan conocer la especie, término general, al segundo no le importa más que el individuo en sí y apenas nada las generalidades. Esta afirmación, que hoy no resulta admisible, obligaba a considerar que la Historia no era una ciencia, al revés de lo que creían los positivistas, y en su *Introducción a la Filosofía* la colocó no en la teoría del conocimiento sino en la de los valores. La tarea del historiador consiste en una intuición del valor de los hechos.

Sobre esta base Rickert construyó una teoría más sistemática. Señalando que lo que Windelband había descubierto no era meramente una diferencia entre Historia y Ciencia, sino dos coordenadas del conocimiento humano —generalizador e individualizador, valorizador y no valorizador—, propuso la rectificación completa del cuadro general de la teoría del conocimiento en la siguiente forma:

a) generalizadora y no valorizadora, la ciencia natural pura, física o matemática,

b) generalizadoras y valorizadoras, ciencias cuasi-naturales de la Historia, como sociología, economía o jurisprudencia,

c) individualizadoras y no valorizadoras, ciencias cuasi-históricas de la Naturaleza, como la geología o la biología,

d) individualizadora y valorizadora, Historia pura.

Este cuadro sirvió a Rickert para elaborar un cerrado ataque al positivismo. Es evidente que la separación radical entre Naturaleza e Historia, en la forma en que se venía admitiendo desde Kant, no es exacta, puesto la realidad está compuesta de hechos individuales y no de leyes. Propiamente hablando, la realidad se presenta en forma histórica. Entonces lo que llamamos ciencia natural pura no es otra cosa que una red de generalizaciones creadas, por abstracción, por el intelecto humano; como tal es arbitraria y no depende tanto de la realidad como del hombre que la ha construido. La escala de conocimientos es un gran abanico en cuyos extremos se colocan el pensamiento abstracto y el conocimiento concreto respectivamente.

Rickert y Windelband atendían únicamente a la forma en que los conocimientos llegan al hombre. Por eso su doctrina quedaba a mitad de camino, pues no llegaban a aclarar cuál era el objetivo final, útil, de toda clase de ciencia. No es enteramente cierto que la ciencia natural sea una abstracción arbitraria ni que la historia consista en valorar hechos individuales yuxtapuestos. Toda ciencia trata de

representar en la mente humana un mundo exterior; puede decirse que, forzosamente, esta representación es parcial y provisional, dadas las limitaciones del hombre, pero es válida para el hombre mismo y, en cuanto que le permite moverse en el mundo del espacio o del tiempo, le es útil.

Individualidades o leyes generales: Bury

El problema de las relaciones respectivas entre Naturaleza e Historia no preocupaba apenas a los historiadores ingleses; en cambio sí el de la existencia de leyes —la del progreso, sobre todo— que parecían asociarse al porvenir de su propio país. Entre 1840 y 1890 cobra su ritmo más acelerado la doble expansión imperialista e industrial de la Inglaterra victoriana. Un optimismo confiado se difundió y, de él, parecen un eco los esfuerzos de Buckle o de Spencer para formular y explicar una ley general del progreso en la Historia, asociándola al evolucionismo dominante en la biología. Era la obra del positivismo: la confianza en el progreso ilimitado se difundió de un modo general. Cuando se dispone de los cañones más potentes del mundo se siente la tendencia a considerar que la razón está del lado de la fuerza y que una es la consecuencia de la otra.

Esta ley spenceriana del progreso tiene ciertas ciertas características especiales: se apoyaba en el principio de que conocer consiste en ejercitar el dominio de la Naturaleza —de ahí la inclinación utilitaria— y de que la felicidad del hombre depende del nivel de riqueza alcanzado. Así se arraigaba la famosa ecuación sabios-ricos-felices, a que nos hemos referido en otro lugar. El evolucionismo a lo Darwin parecía venir a demostrar que el universo era una cadena ininterrumpida de perfeccionamientos y, por ello, el progreso del hombre debería continuar sin límites. Se caía en el error de transferir a un orden espiritual una ley de orden biológico, pero pocas personas estaban entonces en condiciones de advertirlo. Los historiadores del siglo XIX mostraban el orgullo de pertenecer a su tiempo.

En la última década del siglo —quizá sería oportuna la referencia a crisis coloniales, Omdurman, la guerra boer, Pekín— el optimismo empieza a vacilar y los críticos que tienen su punto de partida en Bradley comienzan a elaborar otro tipo de Historia. Entonces sucedieron dos cosas: la primera, que los historiadores británicos adoptaron los métodos de trabajo rigurosos de los alemanes, siguiendo así el ejemplo de otros países; y la segunda, que la necesidad del progreso pareció menos firmemente establecida. En 1893 Huxley dijo que el progreso era el resultado de dos factores, uno técnico y otro ético, y añadió que el segundo era más importante, ya que la ausencia de una ley ética daría al traste con las ventajas ganadas por la Humanidad.

La superación del positivismo y del progresismo spenceriano se produce a través de uno de los mejores historiadores del mundo, J. B. Bury, que, como Toynbee, había comenzado especializándose en la civilización greco-bizantina. Su biografía, que no vamos a exponer, proporciona una larga lista de publicaciones del mayor interés. Ya en el prólogo a su *Historia de Grecia* señaló, acaso sin plena intención, que aquel libro se había escrito desde el punto de vista personal de su autor. Pero la posición adoptada era enteramente positivista en cuanto al método: cada uno de los hechos históricos debería ser estudiado aisladamente a fin de que la comprobación fuese más rigurosa. Collingwood señala como ejemplo más característico de su comportamiento la edición que hizo de la *Historia de los emperadores romanos*, de Gibbon: en notas al pie de página Bury fue añadiendo cuantos datos se habían conocido después de la publicación de aquella famosa obra, sin advertir que lo importante era el planteamiento conjunto del tema y que éste se hallaba modificado precisamente por los nuevos hechos.

Cuando lord Acton concibió el proyecto de una monumental Historia en tres series, *Ancien*, *Medieval* y *Modern History*, que serían patrocinadas por la Universidad de Cambridge, encomendó su dirección a Bury; éste redactó un plan de corte enteramente positivista, reduciendo las series a una serie

de monografías especializadas sobre cada uno de los temas. La consecuencia fue una obra de proporciones colosales, en que los capítulos habían sido redactados por especialistas, pero en la que faltaban partes fundamentales y, lo que era más grave, la visión de conjunto. La Historia de Cambridge se encuentra rigurosamente al día en las cuestiones que trata.

Pero apenas el proyecto había comenzado a andar, Bury demostró que había sufrido cierto cambio. Sus dudas se manifestaron entre 1903 y 1904. En el primero de dichos años pronunció el discurso inaugural en la Universidad de Cambridge; fue entonces cuando dijo que consideraba a la Historia como «una ciencia, nada más, nada menos», pero añadiendo que, además de la acumulación de datos, existe un pensar histórico, aunque tenga menos de un siglo de existencia. En 1904 planteó el problema de si la Historia era una disciplina digna de estudiarse por sí misma con absoluta independencia o tan sólo un depósito de datos al servicio del sociólogo. Verdaderamente es éste el problema metodológico clave para un historiador.

Muy lentamente, Bury comenzó a desarrollar sus ideas. Escribiendo sobre el darwinismo, en 1909 se negó ya a admitir que la ley general de la evolución pudiera ser aplicada a la Historia; ésta le parecía lejos de cualquier clase de necesidad, porque «la coincidencia fortuita» aparece constantemente en el camino del investigador aunque no sea más que como perturbadora. Su famoso ensayo *La nariz de Cleopatra*, publicado en 1916, reafirmó esta idea. No llegó, sin embargo, a superar la contradicción que contenía; pues habiendo descubierto que los hechos individuales son esenciales en la Historia, Bury se redujo a considerarlos como elementos perturbadores, que rompen la normalidad pero no crean otra normalidad nueva.

La mente del historiador que conoce: Simmel y Dilthey

Para entonces ya había sido publicada la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey. Este y otros trabajos del mismo autor, especialmente los que se agrupan bajo el título general de *El mundo histórico* tendrían un influjo considerable sobre la actual metodología de la Historia. Dilthey tuvo, en Jorge Simmel un curioso precedente. Simmel, filósofo dado a conocer en España por Ortega y Gasset, era un observador vivaz más que un pensador profundo; su ensayo sobre Filosofía de la Historia, publicado en 1892, contenía un buen planteamiento de problemas. En especial atisbaba, como ya había hecho Bradley, que el punto de vista del historiador es definitivo

Simmel tomaba como base la consideración de que una de las más importantes diferencias entre el historiador y el hombre de ciencia es que el primero no puede conocer directamente los hechos, puesto que ya han pasado y no se repiten, mientras que el científico repite sus hechos cuantas veces quiera. En conclusión, no puede someterse a la Historia al mismo método que a las ciencias experimentales. El conocimiento histórico es una reconstrucción del pasado ya muerto; si puede hacerse es porque existe cierta identidad entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, pues ambos son personas humanas. Lo que el historiador hace es organizar en su mente la imagen del pasado, imagen que forzosamente es subjetiva. Simmel creía haber llegado entonces a un dilema insalvable, pues una imagen subjetiva no parece que pueda corresponder a una realidad objetiva. En la práctica este dilema no sería solucionado por historiadores, sino por científicos, el día en que se reconociese que la reconstrucción del mundo físico por la ciencia es también una imagen que se produce en la mente del hombre.

Dilthey confesaba que no encontraba plenamente satisfactoria la calificación que Windelband y Rickert habían hecho de la Historia como conocimiento de individuales concretos en oposición a la ciencia que maneja universales abstractos. En realidad, un conocimiento estricto de individuales

concretos apenas si supera lo que llamaríamos un «hobby» de coleccionista. Ordenar o valorar es solamente erigir series de cifras y nombres sin sentido. El historiador dice que su tarea es reconstruir el pasado y no hay más remedio que admitir la verdad de su pretensión. La cuestión es saber cómo puede reconstruir ese pasado cuando no tiene ante sí otra cosa que datos, testimonios y documentos sobre ese pasado que, por sí solos, no lo reconstruyen. La respuesta es sencilla, según Dilthey: el historiador no reconstruye, revive en su propia mente las situaciones que produjeron estos hechos que llegan a su conocimiento; y puede hacerlo mediante los datos y testimonios del pasado porque es un hombre.

He ahí un grave compromiso científico, puesto que la atribución a la humanidad del historiador de la capacidad de revivir hace depender la riqueza de conocimiento de la riqueza de su experiencia. Dilthey fue el primero en admitir la realidad de este hecho y añadía que, por ser un conocimiento de las acciones que en el pasado realizaran mentes humanas, la Historia exige una experiencia psicológica. No basta con acumular datos para comprender a un hombre; es necesario someterlo a análisis psicológico. Tanto él como Simmel afirmaron que el yo subjetivo del historiador desempeña un papel esencial; de ahí la identidad entre el que conoce y lo conocido, pues esto es vida y no puede comprenderse sino mediante otra vida total.

Conexiones causales: Eduardo Meyer

En general puede decirse que estas discusiones metodológicas afectaban poco al trabajo de los historiadores; éstos continuaron en el paso de los siglos XIX al XX, una labor de acopio de documentos y de ordenación de hechos tan importante que constituye todavía hoy la plataforma sólida para la moderna ciencia de la Historia. Pero al elaborar monográficamente estudios sobre el pasado comprendieron dos cosas: la primera, que no puede establecerse la distinción entre una historia meramente acumulativa, como querían los positivistas, y otra filosófica; y la segunda, que todos los hechos históricos se encuentran mutuamente enlazados por el juego de causa a efecto. Se podía acumular documentos «para» la Historia, pero no ordenar los hechos de la misma forma, porque apenas un hecho ha sido captado por la mente del historiador cuando se le explica. Las dos supuestas tareas son una sola y el sabio que investiga no descubre qué cosas han acontecido sino por qué estas cosas han acontecido.

Tal comprobación, que es decisiva, fue hecha, como puede suponerse, no por filósofos, sino por historiadores de profesión, que eran quienes poseían práctica suficiente. Meyer, Huizinga, Marc Bloch y tantos otros comenzaron entonces a preocuparse por explicar, y a ser posible definir, qué era el trabajo que estaban realizando. Unánimemente rechazaban el positivismo. Del marxismo tomaban la atención vuelta a un sector de la realidad, el económico; de Bergson, el valor del tiempo, como luego veremos; de los idealistas, el principio dialéctico aplicado a los conceptos. Pero, con todo ello, trazaban un cuadro metodológico enteramente nuevo, que se imponía por los resultados. La Historia sucedido aparecía, en sus manos, como una evolución lógica en que cada hecho quedaba explicado por sus conexiones causales. Como ciencia era una explicación que se abstenía de juicios valorativos y que trataba de obtener imágenes claras del pasado.

Tenemos en primer término a Eduardo Meyer. Historiador de gran prestigio, especializado en temas de Historia Antigua, publicó en 1902 su *Teoría y metodología de la Historia*. Análisis del positivismo, a la vez que planteamiento de nuevas cuestiones, combatía agudamente la pretensión de someter la Historia a leyes generales, no sólo aquellas que proceden de la investigación de la Naturaleza, sino también de las pretendidamente históricas. Si la Historia se sujeta a leyes quiere decirse que de ella tienen que ser eliminados tres factores de perturbación —nótese la coincidencia con

Bury—, que son la casualidad, el libre albedrío y las ideas de los hombres. Los teorizantes sin experiencia histórica, como Lamprecht, han establecido una clasificación de los hechos en individuales, típicos y generales para concluir que los primeros no importan y que la tarea del historiador consiste en establecer los tipos de vida y de sociedad que se suceden en un cierto orden. Pero ocurre que la única realidad viva que el historiador toca está compuesta de hechos individuales; si se les aparta, se falsea la Historia presentándola de un modo muy distinto de lo que es.

Meyer se pregunta a continuación por el objeto de la Historia para responder que éste no puede ser otro que los acontecimientos pasados, los cuales se presentan individualmente; ni siquiera se atreve a reducirse a los hechos humanos porque piensa que acontecimientos de cualquier otro género —la progresiva desecación de Arabia antes de las migraciones de los arameos— pueden tener consecuencias históricas. Pero, si todo hecho histórico es un acontecimiento pasado, no todos los acontecimientos son hechos históricos. Puesto en la necesidad de definir de una manera clara, Meyer se redujo a criterios de eficacia; son hechos históricos aquellos acontecimientos que han tenido consecuencias en la vida de la Humanidad. La eficacia revela conexiones causales: el suceder histórico es un tejido de hechos, de los cuales unos son causa de otros.

La conexión causal pasa a ser, para Meyer, elemento decisivo. Ella nos permite separar los hechos históricos de los simples acontecimientos pasados. Aun así, el número de hechos que llegan a la consideración del historiador es enorme. Cuando éste empieza su trabajo, necesita seleccionar unos cuantos sobre los cuales edifica su estudio y en los que se apoya para comprender determinadas cuestiones. Entonces procede de acuerdo con un criterio personal, el cual es definitivo. Meyer llegaba al subjetivismo. Pero todavía hizo más. Cualquier resultado que alcancemos será por fuerza provisional, pues es siempre posible que nuevos datos llegados a nuestro conocimiento modifiquen nuestro criterio.

Métodos de la experiencia: Oakeshott

El último gran avance fue dado en 1933 por Miguel B. Oakeshott con su libro *La experiencia y sus modalidades*. Las tres afirmaciones radicales que en él se contienen han pasado a informar la metodología actual:

1. La experiencia no puede concebirse, como hiciera Bradley, a la manera de un conjunto de conocimientos objetivos previos ni tampoco, en su actuación, corno una mera suma de sensaciones y de sentimientos. Hay en ella siempre un juicio o, lo que es lo mismo, una comprobación de la realidad que hace el sujeto que conoce. En cuanto el hombre entra en relación con cualquier hecho, físico o social, formula un juicio por elemental que sea; de modo que la experiencia «inmediata», directa y simple no existe más que en teoría, pero, al producirse un juicio, lo que ocurre es que la mente aprehende, aprisiona una imagen del hecho real; el conocimiento no es sino el aprehendimiento de dicha imagen, y el resultado del acto de conocer es una operación mental, un juicio. Todo sucede dentro de la mente humana sin salir de ella y es lo mismo si se trata de conocimientos naturales que de conocimientos históricos. La conclusión de este razonamiento es que no existe ninguna diferencia radical entre la Ciencia, tal como la estiman los positivistas —piénsese en la aguda crítica de Einstein cuando dijo que «con sólo números no hay ciencia»—, y la Historia, puesto que ambas son resultado de operaciones mentales, aprehensiones de imágenes del mundo real. Podría decirse, concluye Oakeshott, que la Historia es el modo como el hombre trata de organizar su experiencia en un orden temporal, mientras la Ciencia intenta organizarla en un sistema de medida. Los nuevos conceptos de la Ciencia, expresados

por Einstein, De Broglie u Oppenheimer, por ejemplo, respaldan estas pretensiones de los historiadores.

2. Esto quiere decir que la Historia no es de ninguna manera una serie de hechos ordenados, sino un orden, un mundo orgánico cuyas partes convergen todas al eje central en torno al que se organizan. Ningún hecho histórico puede ser debidamente conocido si se le aísla de los demás. Lo importante de este orden es ser inteligible para quien lo organiza. La presencia del historiador es decisiva, pues su conocimiento parte de su experiencia y ésta le acompaña a lo largo de todo su trabajo; sólo ella, sus propias ideas y las que adquiere sobre la marcha le permiten comprender los hechos, formular juicios certeros, en suma, organizar su mundo histórico. Todas estas operaciones mentales —captar y organizar el pasado— se realizan en el presente y bajo la presión de los intereses y las ideas de éste; en la Historia se realiza la unidad de pasado y presente en un esfuerzo por ordenar el mundo en el sentido del tiempo. Así se comprende bien la famosa definición de Huizinga que recordábamos al principio de este libro: Historia es la forma en que una cultura se rinde cuentas de su pasado.

3. El pasado que importa al historiador es algo muy distinto de lo que imaginaran los positivistas, una serie de hechos seriados dignos de recuerdo y objetivos, es decir, exteriores a la mente del historiador, porque un pasado así está muerto. El pasado histórico reposa sin duda sobre los datos que los testimonios nos obligan a creer, pero depende forzosamente de nuestra capacidad para entenderlos, de nuestras ideas y de nuestro interés concreto por los problemas que en él se plantean, tres factores determinantes que se dan en el presente. Oakeshott concluye que la Historia, como resultado de un conocimiento, no es otra cosa que uno de los modos de la experiencia.

XI.
DE BURCKHARDT A SPENGLER

El problema de la decadencia

Madurada ya una metodología —no cabe hacer en este breviario un análisis minucioso de ella—, el siglo XX ha podido enfrentarse con la interpretación de la Historia bien armado de conocimientos. Estos mismos fuerzan, sin embargo, una pregunta: la del progreso o la decadencia. Las tremendas experiencias que Europa hubo de vivir entre 1914 y 1950 —primera guerra, recuperación, crisis, dictaduras de emergencia; segunda crisis, ruina casi total— dieron al traste con el optimismo edificado por la Ilustración y los positivistas. Pero antes de dar respuesta a aquella pregunta era necesario plantearse seriamente la cuestión de la Historia Universal.

Desde Burckhardt se ha impuesto la conciencia de que la Historia sucedido es el desarrollo en el tiempo, no de individuos aislados ni tampoco de la Humanidad entera —incluso el marxismo se encuentra en este aspecto superado—, sino de ciertas entidades colectivas que llamamos *culturas*. No hay un acuerdo sobre el número de estas culturas —cada vez se señalan más, como si fueran astros en el firmamento de nuestra apreciación— ni sobre su naturaleza. Para unos la cultura consiste en un determinado orden de valores que se producen en cada grupo afín de hombres y que pueden ser modificados. Para otros la cultura es, resucitando las viejas teorías de Polibio, un ente biológico obligado a recorrer el ciclo vital de todos los seres. Si aceptamos el primer punto de vista, es claro que salvamos la libertad del hombre: la decadencia es, como creía Vico y afirma actualmente Toynbee, el recurso de la naturaleza para cuando los hombres fallan en su cometido. Si aceptamos el segundo, la decadencia y la muerte de las culturas es algo tan inevitable como el envejecimiento y la defunción de cada hombre.

El tema es de un interés muy grande, redoblado porque sobre interpretaciones históricas se han edificado y se siguen edificando grandes doctrinas políticas. En este aspecto el marxismo no ha hecho sino señalar el camino. De Burckhardt a Spengler la historia, especialmente en Alemania, ha desarrollado el tema de la inevitable decadencia de la cultura occidental. Después se ha producido una reacción a caballo de la segunda guerra. De momento Arnaldo F. Toynbee cierra el ciclo de las interpretaciones.

En el eje de éstas se encuentra Federico Nietzsche. El filósofo de la tragedia, tan vario que podían invocar su doctrina los movimientos políticos más dispares, tuvo el valor de replantear el problema histórico partiendo del hombre y asestó un último golpe al positivismo al afirmar que las cualidades humanas —también las «demasiado humanas»— son el motor de la Historia. Esa imagen, ya existencial, del hombre angustiosamente solo le permitía rechazar el providencialismo y el progreso, el idealismo dialéctico y el marxismo, para ver en la Historia tan sólo un problema de cultura, esto es, de determinadas posiciones del hombre ante la vida. La comparación con Schopenhauer permite comprender bien la novedad de la postura de Nietzsche: aquél negaba valor a la vida, éste negaba valor a cuanto no fuese la vida; el primero no quería admitir que la Historia fuese un conocimiento científico y el segundo creía que apenas nada, fuera de la Historia, era ciencia.

Jacobo Burckhardt

Las dos ideas directrices de la interpretación nietzscheana no eran originales suyas; habían sido descubiertas previamente por Burckhardt —la negativa del progreso necesario— y por Renan —los avances culturales se deben a una minoría de hombres especialmente preparados— y le eran perfectamente conocidas. Burckhardt, además, uno de los historiadores más grandes que hayan existido, tenía amistad personal con Nietzsche. Las principales obras de Burckhardt —*La época de Constantino el Grande* (conocida en España bajo el título *Paganismo y Cristianismo*), *Historia de la cultura griega* o *La cultura del Renacimiento en Italia*— siguen siendo básicas en la formación de cualquier historiador. El mismo las definía diciendo que de ninguna manera quería hacer simple erudición ni tampoco Filosofía de la Historia, sino un esfuerzo comprensivo sobre determinadas épocas del pasado. Historiar es ejercer «el registro de los hechos que una edad encuentra notables en otra».

Burckhardt rechazaba cualquier pretensión filosófica o teológica sobre la Historia. De su definición de esta ciencia nacía el hecho de que cada generación descubre perspectivas nuevas al suceder histórico. En cierto modo puede decirse que rehace la Historia, aunque no en el sentido de que abandone cuanto se hiciera anteriormente. Este rehacer no es tampoco arbitrario, sino que depende de los problemas que preocupan en primer término. Así se va avanzando en el conocimiento, que no está en los hechos sino en la coordinación de estos hechos a fin de hacerlos inteligibles. La Historia es coordinación, la Filosofía y la Teología de la Historia son subordinación a principios que existen previamente; éste es el argumento contradictorio que Burckhardt maneja para solicitar libertad para su disciplina. Confesando que carecía de fe, el gran historiador añadía que, no siendo el hombre copartícipe de la divina sabiduría, no puede pretender tampoco descubrir el sentido de la Historia; si lo tiene se halla por encima de la mentalidad humana y a los historiadores corresponde tan sólo analizar al hombre «como fue, es y será siempre».

El carácter más importante de la Historia es su continuidad, a la que llama tradición y que constituye el factor esencial de la cultura. La continuidad no es progreso pues no es seguro que la Humanidad marche siempre hacia adelante en su perfeccionamiento. De ningún modo puede identificarse, como hace el idealismo hegeliano, la cultura con el Estado ni el progreso de éste con la felicidad del hombre, pues, al contrario, el aumento del vigor estatal provoca el nacimiento de dinastías o de tiranos cuyo fin no es otra cosa que mantenerse en el poder. Pero la continuidad es tan vital a las sociedades que, cuando se ve interrumpida por una crisis demasiado radical, termina una época histórica y comienza otra diferente.

Es tradición —etimológicamente: conducir a través de— porque no consiste en un mero moverse hacia delante, sino que es imprescindible que los hombres acepten el pasado para hacerlo fructificar. Tal es el contenido, la razón de existencia del conocimiento histórico, cuya misión es proporcionar al hombre conciencia histórica. Pero la tradición puede ser rechazada; sólo los primitivos, por insuficiencia, y los excesivamente civilizados, por barbarie, lo hacen, renunciando así a la única prueba que existe de la importancia de la duración del hombre. Pero la existencia del dilema, aceptar o rechazar, demuestra la libertad suprema que reina en la Historia.

Burckhardt partía del supuesto de que, en el acontecer histórico, juegan tres factores que mutuamente se amenazan: el Estado, la Religión y la Cultura. El Estado —sistematización de la violencia en fuerza— y la Religión, tratan de reprimir en el hombre lo individual; que es vida y creación sin sujetarse a sistema. «Llamamos Cultura a toda suma de evoluciones del espíritu que se producen espontáneamente y sin la pretensión de tener una vigencia universal y coactiva». El individuo crea de un modo continuo. Estado y Religión tratan de reprimir esta creación demasiado anárquica y convierten las ideas en universales y obligatorias, imponiendo coacción material o moral para lograr

sometimiento. Hay por ello un permanente conflicto entre los tres factores que se equilibran. Cuando uno o dos de ellos se imponen surge una crisis. La cultura occidental se acerca rápidamente a una crisis muy grave porque el individuo pierde terreno ante el Estado, que crece desmesuradamente.

Esta idea, que reaparece en Nietzsche con algunas variantes no esenciales, merece ser explicada porque constituye la aportación más decisiva de Burckhardt al conocimiento de nuestro tiempo. La tradición, decía, precisa ser constantemente defendida contra el deseo revolucionario de interrumpirla. Desde 1789 Europa vive en una revolución casi permanente; las restauraciones de 1815 a 1848 no constituían más que una tregua en este agudo conflicto que alcanzará su paroxismo en el futuro. La guerra franco-prusiana de 1870 le parecía un síntoma muy claro de que la cultura en Occidente se acercaba a su hora de prueba. Defendía la tradición frente a los reformadores de su tiempo porque estaba convencido de que en ella estaba la base del orden y sin éste —recuérdese el «injusticia antes que desorden» de Goethe— no puede existir la libertad. Si una democracia radical igualatoria llegara a imponerse, no saldrían de ella más que, al principio, la mediocridad y, después, un despotismo de peor especie que cuanto se ha conocido.

La crisis revolucionaria llegará a un final cuando el socialismo económico haya desarrollado suficientemente la máquina del Estado. En un momento cualquiera un hábil demagogo, que sepa coordinar el poder militar con la radical igualación social, será capaz de montar un poder despótico fabuloso; los medios puestos a su disposición por el Estado y el apoyo, consciente o no de las masas igualadas y socializadas serán bastantes. Pero entonces la Cultura, esto es, la libre creatividad del hombre-individuo, perecerá aplastada por las dos grandes fuerzas, la masa, que procede desde abajo, y el poder militar, que procede desde arriba. En 1871 Burckhardt escribió que, en el siglo XX, y tras una serie de conmociones políticas y guerras terribles, Europa sería unificada en una especie de Imperio romano de base militar que sujetaría a las masas de trabajadores a una disciplina regimental graduada mientras los principios por los cuales habían creído luchar los revolucionarios del siglo XIX desaparecerían para siempre. Carlos Löwith destaca el sentido de los siguientes párrafos:

«Lo que tiene lógicamente que venir es una miseria fija, perfectamente vigilada y glorificada por ascensos y uniformes, comenzada y terminada diariamente al redoble del tambor. En el horizonte aparecen grandes sometimientos voluntarios a *Führers* —se ha dejado la palabra en alemán intencionadamente— y usurpadores individuales. El pueblo no cree ya en principios, pero creerá periódicamente con probabilidad en redentores. Por esta razón la autoridad alzará de nuevo su cabeza en el placentero siglo XX, y ¡qué terrible cabeza!» Nunca se había dado con tanta claridad la premonición de los terribles años europeos posteriores a 1933.

El juicio de Burckhardt es pesimista. Nada hay que nos permita suponer que la Humanidad marcha hacia un estado más perfecto que el que ahora conocemos. La propia existencia del hombre tiene un valor más modesto del que se pretende; en todo caso, si puede decirse que hay progreso en cualquier orden de cosas, éste se debe a la actividad libre de los individuos y no a las naciones. De ningún modo son éstas superiores a aquellos y su gloria no vale lo que la vida de un soldado.

Ernesto Renan

Difícilmente hubiera podido admitir Nietzsche que algunas de sus ideas más decisivas habían sido ya formuladas por este judío francés, historiador de moda, que se llamó Ernesto Renan. El autor de los *Orígenes del Cristianismo*, obra de escándalo que sacudió a los medios católicos porque, aunque con retraso, se percataban de cuáles eran las consecuencias posibles de una crítica demasiado positiva, sacaba fielmente las reflexiones que correspondían al punto de partida: Dios no existe, luego una

revolución del pensamiento y la ética, tan grande como la provocada por el Cristianismo, tiene que ser obra de hombres de naturaleza superior.

Para Renan, como para la mayor parte de los historiadores del tiempo, aparecía clara la marea creciente de las masas. La tendencia a explicar el progreso como actividad intelectual le llevaba a concebirlo como la obra de una minoría selecta. Para que el progreso continúe, tras la subida de nivel de las mayorías, será necesaria la creación de una raza superior; Renan la imaginaba como el resultado de una selección fisiológica alcanzada por métodos científicos. La superioridad de dicha raza podría asentarse de un modo tan objetivo como la de los hombres sobre los animales irracionales.

Aunque positivista en sus métodos, Renan se alzaba contra lo que era corriente en la Francia de su tiempo. La igualdad es estéril, decía, y por eso la democracia es incapaz de grandes realizaciones. En todas las sociedades se produce un mecanismo psicológico importante: las masas suscitan hombres a quienes consideran superiores para adorarlos como a dioses. Siempre ha sido así y siempre será.

Nietzsche: los caracteres del proceso histórico

El hombre, piensa Nietzsche, es el único animal histórico; tiene conciencia del pasado y, por ello, sabe que existe un porvenir. Su vida misma se inserta en la trayectoria de toda la Humanidad. Pero esta misma conciencia coloca al hombre en una posición difícil puesto que puede llevarle a la idea del envejecimiento inevitable de la cultura quebrantando sus estímulos; tampoco es posible lograr un conocimiento del pasado suficientemente exacto como para que nos permita no abrigar dudas. En medio de las contradicciones en que incurre, Nietzsche parece convencido de que la Historia es una dimensión del hombre, de la que éste no puede librarse aunque quiera, y de que su conocimiento es lo único que permite romper con una tradición demasiado rígida que, en caso contrario, se impondría al individuo. La conciencia histórica divide prácticamente a los hombres en dos clases.

Los historiadores distinguen dos tiempos, prehistóricos e históricos, como si se tratase de una simple correlación. En realidad la diferencia se refiere al comportamiento del hombre; prehistóricos han sobrevivido hasta nuestros días y con respecto a los hombres históricos su postura es de completa oposición. Toynbee recogerá más adelante esta idea: lo prehistórico es radicalmente conservador, por ende estático, mientras que lo histórico se distingue precisamente por su dinamismo. El tiempo histórico se caracteriza porque el individuo se aparta de la tradición y siente un afán decidido de crear. La creación es ejercitada por el pensamiento libre con el respaldo de la Historia.

Pero entonces empieza la tragedia. Nietzsche consideraba como tal el choque entre individuo y comunidad que se da de un modo permanente en el acontecer. El individuo, creador, es para él elemento positivo; la comunidad en cambio, tradición, es negativo. De esta manera Nietzsche tomaba partido por el individuo y colocaba en Grecia *El origen de la tragedia* porque la cultura helénica había sido la más exaltada defensora de1 individualismo; incluso en el desprecio griego por todo lo utilitario veía una muestra de su superioridad. Identificaba a los dos elementos en pugna con dos dioses griegos: Apolo, tradición, orden, serenidad y bien común, y Dionisios, la vida en su más palpitante manifestación. La elección no era muy afortunada, aunque cobrase pronto carta de naturaleza en todos los teorizantes, Nietzsche se declaraba enteramente a favor de Dionisios. Si Grecia es la raíz de la cultura creadora, la Edad Media constituye un período negativo, gracias especialmente a la Iglesia católica, que creó el más fuerte sentido comunitario y tradicional. Negando la fe, Nietzsche veía en los principios formulados por la Iglesia tan sólo una ficción.

La lucha del individuo con la comunidad encarna todo el proceso histórico. Este proceso debe ser conocido, pues sólo la conciencia del peligro puede al hombre prevenirle de él; y su peligro es el de

quedar dominado por un sentido demasiado tradicional. Pero además la Historia, conocimiento de lo real, sirve al hombre de recuerdo y veneración, le ayuda a sobreponerse al pasado y le mueve a imitar los grandes ejemplos pretéritos. La Historia es, en suma, el factor más importante en la educación del hombre, pero para que cumpla estos fines ha de ser conducida y no conductora. Frase ambigua que amparaba intentos de falseamiento.

La crisis de nuestro tiempo

Esta larga consideración nos prepara para entender la segunda parte del pensamiento nietzscheano, el de que el mundo occidental se acercaba rápidamente a una crisis, visible ya en signos precursores: la industrialización, con su secuela capitalista; el aumento del poder militar, causa de las guerras; y el ascenso del poder social de las masas. La dispersión de las ciencias, que provocaba un especialismo contrario a la unidad sólida del pensamiento, estaba en el fondo de la revolución corrosiva que afectaba a Europa. El individuo estaba amenazado por la masa que, en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche identificó con la vulgaridad; la cultura, a su vez, estaba amenazada por tanta divulgación como se hacía menester y la capacidad creadora del individuo quebraba ante la rebelión de las masas. El fenómeno era real y había sido definido alguno años antes, en la década de 1840, por dos historiadores ingleses, Guillermo Cook Taylor y Roberto Vaugham, pero ellos no habían visto ningún peligro para la crisis del mundo. Todavía mucho tiempo después, José Ortega y Gasset, en *La rebelión de las masas*, se preguntaba hasta qué punto podemos considerar que el hecho en sí del ascenso de nivel por las masas puede ser reputado como un mal. Pero es que Nietzsche veía en la cultura un producto exclusivo de individuos y, en este caso, estaba condenada inexorablemente a perecer ante el impacto de las masas.

La primera señal del advenimiento de las masas al pleno poder es el triunfo de la incredulidad. En *Así habló Zarathustra*, escrito hacia 1872, incluyó su famosa frase: «Dios ha muerto a causa de su piedad por los hombres». Se trata del Dios cristiano, que Nietzsche asociaba a una inversión en el orden de valores, la humildad y la paciencia en lugar de la soberbia y el poderío; su desaparición no podía considerarse en modo alguno como una desgracia. Pero el filósofo iba más allá; al margen de su problema personal de incredulidad señalaba un hecho histórico y daba a entender que la muerte de Dios iniciaba una nueva y gran etapa en la Historia del mundo porque ya no habría otra nueva fase religiosa; el hombre se hallaba ante el nihilismo.

El nihilismo es consecuencia de la contradicción en que nos hallamos, entre Apolo y Dionisios, venerando un mundo que no existe. La moral cristiana salva en apariencia dicha contradicción al afirmar que la justicia se encuentra reservada a un más allá. Al faltar ésta, el hombre se halla en situación trágica; sabe que el mundo, tal como es, no debería existir sino ser aniquilado —reducido a la nada, de donde nihilismo— y que, tal y como le anuncia el orden ético cristiano, es irrealizable. Nietzsche dedicó dos obras, *La gaya ciencia* y *Voluntad de poder*, a explicarnos lo que entendía por tal nihilismo. Hizo entonces una interpretación de la Historia simple y radical: sin origen ni meta, la Historia no es de ningún modo un progreso colectivo, porque la comunidad, vulgar, se opone a la creación, individual; el único progreso que en ella puede señalarse consiste en el surgir de individuos superiores.

El futuro: los superhombres

Nietzsche hace, a menudo, referencia al futuro; no de una manera sistemática, como en el caso de Spengler, por lo que incurre en contradicciones y en lagunas. De ninguna manera lamentaremos, dice, la muerte de Dios; al contrario, es deber de todos los hombres de ciencia de la presente generación acelerar el proceso de su destrucción porque, cuando no cuenten ya con la divinidad para respaldarles, los hombres tendrán que hacerse cargo de su propio destino, decidiéndose. El nihilismo es, en cierto modo, una situación de nulidad, pero puede dar origen a dos actitudes: una pasiva, como en las filosofías orientales; otra activa, como aspira a ser la nietzscheana. De él saldrá lo que llama «gran política» y «voluntad de poder», que define como afirmación de la vida en su sentido dionisíaco, como «apropiación, agresión, sometimiento de lo que le es extraño y más débil». Una nueva moral ha de enseñarse, contraria a los principios de la humildad, la caridad o la piedad, pues estas virtudes se oponen a la vida.

La sociedad se constituye en Estados. Es difícil saber qué es lo que Nietzsche piensa acerca del Estado porque éste es, a la vez, instrumento de la comunidad y, por tanto, somete al individuo, y por otra parte es la expresión de la cultura europea. Cuando afirma que la decadencia del Estado es signo de la decadencia de Europa, se refiere sin duda al régimen democrático imperante, el cual es consecuencia del Cristianismo al secularizarse, y este último, que nació de una rebelión de esclavos, impuso un criterio de igualdad que ha hecho posible el ascenso de las masas. Antes de 1880 Nietzsche creía en la proximidad de una serie de guerras gigantescas —la primera había sido la franco-prusiana —; pero, a diferencia de Burckhardt, pensaba que la consecuencia de ellas sería la dominación total del mundo por Europa, un sueño que —no ha de olvidarse— poseía a muchos hasta 1915 y a algunos hasta 1943. Ninguna potencia extraeuropea —piensa sobre todo en los Estados Unidos— se hallaba en condiciones de realizar la «gran política» y, en Europa, sólo Alemania y Rusia, la segunda con mayor probabilidad, están en condiciones de imponer la unidad.

A la postre Nietzsche nos deja sin aclaraciones decisivas. Quizá temía que la unión europea no llegara producirse, con lo que el mundo se vería enfrentado con la mayor catástrofe imaginable, pues se quedaría falto de dirección. Sólo Europa está en condiciones de producir la nueva raza superior, los «superhombres» en cuyas manos quedará el futuro y que serán capaces de un progreso. La «voluntad de poder» sustituirá a los viejos valores y la Europa, unida acaso por el miedo a Rusia, tendrá el destino del mundo. Lenguaje confuso y oscuro que sirvió para que la Alemania nazi invocara la memoria de Nietzsche, cuando éste se encontraba lejos de creer que ella pudiera convertirse en cabeza de Europa.

Los antecedentes de Spengler

Hace menos de cuarenta años las famosas tesis de Spengler acerca del porvenir de la cultura occidental se encontraban tan difundidas que eran objeto de continuas divulgaciones. Aunque el tiempo ha venido a modificar de forma bastante rigurosa el entusiasmo que despertaran, sin duda constituyen un eje en el planteamiento de la Historia. Términos usados por él, como raza, decadencia, definiciones y apreciaciones muy agudas, como la comparabilidad de las culturas o la evolución de la ciencia de acuerdo con ellas, se han aceptado plenamente. El análisis de la obra de Spengler constituye una necesidad para cualquier historiador. Él mismo confesaba la existencia de algunos antecedentes, Goethe y Nietzsche sobre todo. Hay otros dos a los que no se refería y que, sin embargo, es seguro que influyeron en su doctrina. Se trata del conde de Gobineau y del historiador inglés Flinders Petrie.

Gobineau es el autor de un *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, publicado entre 1853 y 1855, objeto de largos comentarios y de discusiones durante años. Gobineau afirmaba que los protagonistas de la Historia son las civilizaciones y que cada una de ellas era producto de una raza, de tal manera que, para un historiador, los dos términos, civilización y raza, son equivalentes. Todas las razas decaen al ponerse en contacto y mezclarse con otras inferiores; ésta es, por consiguiente, la causa de la decadencia de las civilizaciones, la cual responde a un hecho tan natural que no cabe resistirla. No todas las razas se encuentran, por otra parte, igualmente dotadas para la tarea civilizadora; algunas carecen en absoluto de capacidad. Una entre ellas, la raza aria, la ha poseído en su más alto grado; mezclada con otras inferiores, a cuyo contacto fue empujada por una historia dos veces milenaria, su hora parece a punto de cumplirse.

Flinders Petrie escribió en 1911 *Las revoluciones de la civilización*. Más historiador que Gobineau —sus estudios de egiptología le dieron gran fama—, analizaba el desarrollo histórico del área mediterránea y concluía que, sobre ella, se habían producido sucesivamente ocho civilizaciones con una duración aproximada de 1.330 años. Lo más notable era que todas estas civilizaciones, expuestas cronológicamente, tenían la misma estructura, desenvolviéndose en etapas —arquitectura, escultura, pintura, literatura, música y mecánica— siempre en el mismo orden. La vida de una civilización, concluía Flinders Petrie, está sujeta a la ley del ciclo biológico y por ello se encuentra inevitablemente condenada a perecer a menos que, como ha sucedido siempre en el Mediterráneo, se produzca una inyección de sangre fresca. Muy pronto la octava civilización, que es la nuestra, se encontrará en esta coyuntura; pero entonces no habrá sangre fresca que pueda revitalizarla, pues la población del globo se halla estrechamente mezclada. El único remedio consistirá, como Renan y Nietzsche anunciaran, en segregar artificialmente una nueva raza superior.

Las ocho culturas

La decadencia de Occidente, de Oswaldo Spenglet, fue el ensayo más importante, desde San Agustín, para dar a la Historia una interpretación completa. Como Nietzsche, Spengler creía que el conocimiento de la Historia coincidía con una cierta conciencia en el hombre; pero esta conciencia, en su opinión, era privativa de la cultura occidental en la que aparecía desde sus orígenes. Se la había deformado, en su estructura, por la adaptación de un esquema semítico —la famosa profecía de Daniel — que había producido la división en Edades, Antigua, Media, Moderna, Contemporánea, sin significación alguna, y, en su interpretación, por el influjo del positivismo, que la había reducido artificiosamente a unidad en el progreso. Lo que resalta en una simple ojeada es la variedad y la repetición.

Esta idea de la repetición había sido apuntada por el propio Spengler en 1904 cuando leyó su tesis doctoral sobre Heráclito y dijo que el filósofo griego había descubierto una ley que se hallaba presente en todo el universo, la ley del eterno retorno. A ella se sujeta cuanto está vivo, aunque el comportamiento de la Naturaleza fuese muy diferente del de la Historia. El método ha de ser modificado: la verdad histórica no se analiza ni se sintetiza, se intuye, y esta intuición corresponde a la imaginación creadora. Spengler reprochaba a los historiadores que siguiesen un procedimiento inverso al que podía servir para el entendimiento de la Historia y volvía en parte al idealismo de Hegel cuando afirmaba que lo que importa es captar el conjunto espiritual, el «alma de las culturas», de que se derivan después los hechos.

La Historia Universal es una y varia al mismo tiempo. Una, como escenario en el que se desarrollan las entidades históricas a las que llama «culturas», estableciendo una relación filológica con

el «cultivo» de los campos; la cultura es, pues, una autorrealización del hombre en sus valores espirituales. Su evolución guarda semejanza con la vida humana, las estaciones del año, las horas del día, es decir, entra bajo los efectos de la ley del eterno retorno de Heráclito. Se la puede dividir en cuatro etapas, primavera, verano, otoño, invierno, y de ellas es la última la única a la que corresponde propiamente el nombre de civilización por el predominio de la ciudad. Las tres primeras etapas son de predominio creador, mientras la última se asocia a la decadencia. De todas formas la evolución, y con ella la decadencia y muerte, es necesaria e inevitable.

En conjunto han existido ocho culturas: egipcia, babilónica, china, india, mejicana, apolínea, mágica y fáustica. El hecho de que designe por calificativo a las tres últimas ya nos indica que es a ellas a las que va a dedicar atención preferente. La cultura apolínea —nótese la influencia de Nietzsche — es la griega y romana. La mágica engloba a iranios, hebreos y árabes. La fáustica —su símbolo, el famoso personaje que vende su alma al diablo para recobrar la juventud vital— es la nuestra de Occidente. En su obra Spengler no trata de analizar cada una de las culturas, sino las causas de la decadencia de cada una de ellas, valiéndose de comparaciones que permiten establecer el grado de maduración a que ha llegado.

Pero el conocimiento de una cultura no puede venir del análisis de las partes, sino de la intuición de todo lo que ella conjuntamente significa. Cada cultura es como un ser vivo que posee un elemento interior que le es singular y al que Spengler llama el «alma»; puede explicarse groseramente diciendo que es el concepto fundamental de la existencia, un orden de valores o una posición definida del hombre ante la vida. Lo apolíneo es orden y contornos. Lo mágico es relación con el mundo a través de sendas místicas o sobrenaturales. Lo fáustico es tragedia de vivir a caballo de dos aspiraciones contradictorias. Una vez captada el «alma» de la cultura, para lo que podemos ayudarnos de hechos históricos conocidos, la Historia queda explicada. Concluye Spengler su razonamiento diciendo que la nueva metodología por él preconizada viene a ser una «morfología» de la Historia, esto es, un estudio de las formas que adoptan las culturas.

La comparación entre las culturas —Spengler recurre, como dijimos, solamente a tres— nos demuestra que todas ellas recorren forzosamente un camino de duración aproximadamente idéntica: mil años. Esta necesidad en el desarrollo hacia la decadencia y la muerte elimina las causas, que siempre conservan una porción de libertad, y las reemplaza por una fuerza ciega, el destino, ante el que los hombres han de confesarse impotentes. Por otra parte es posible formular previsiones. En el momento en que Spengler escribe —los que fueron llamados felices años veinte— la cultura occidental recorre el camino hacia el declinar definitivo. No sirve de nada protestar, porque la decadencia es un hecho objetivo, tan necesario como la muerte y quien se empeñe en nadar contra corriente no logra sino el agotamiento, la esterilidad o el ridículo. No cabe hacer otra cosa que abrazar el destino y conformarse con él, hacerse técnicos para estar de acuerdo con la técnica y esperar el fin, que llegará, como en el Imperio romano, tras un régimen de dictadores como fue el de la monarquía militar y una serie de guerras terribles para el dominio del mundo.

Morfología de las culturas

Muchos aspectos del pensamiento de Spengler no quedan explicados en *La decadencia de Occidente*, sino en otras obras menores, a las que tendremos que referirnos en el curso de nuestra exposición. Así, por ejemplo, su noción de la madurez en la conciencia histórica, desarrollada en *El hombre y la técnica*: el conocimiento de la Historia forma parte de las culturas como una intuición; ésta no se produce de igual modo en todos los momentos de su vida, sino en uno específico que coincide

con el tránsito de la tercera a la cuarta etapa, comienzo del invierno. Es entonces cuando el hombre es capaz de intuir el alma de las culturas; tal momento coincide con la generación del propio Spengler para el hombre fáustico. La suma de intuiciones le permite, primero, poseer un esquema de cada cultura aisladamente; después, hacer una comparación entre ellas a fin de estudiar sus correspondencias. La tarea del historiador se aproxima a la del naturalista.

La operación de comparar las culturas es sumamente delicada porque cabe siempre el error de descomponer a cada una en sus partes como si fuera simplemente la suma de ellas; en realidad, una cultura es un todo homogéneo, como un hombre, al que no puede concebirse como suma de elementos químicos. Pero es también la única labor positiva, pues gracias a ella podemos apercibirnos del nivel alcanzado, de la realidad de la decadencia de Occidente. Spengler hizo la comparación tan sólo de la cultura fáustica con la apolínea, haciendo referencias incompletas a la mágica. De ella sacó en principio dos conclusiones:

1. Cada cultura tiene una vida aproximadamente de mil años. Esta cifra no es rígida porque depende, como cualquier ente biológico, de circunstancias internas y externas para su agotamiento, pero tiene el mismo valor que cuando ciframos en setenta años la existencia humana. Nuestra cultura, que nació en el siglo XI, con la organización del Catolicismo romano y el Imperio germánico, es ya una cultura vieja.

2. Entre dos culturas que se comparan existen siempre analogías y homologías. Spengler pone sumo cuidado en diferenciar unas de otras. Las analogías son perceptibles a simple vista y se refieren a formas exteriores: por ejemplo, similitud en regímenes políticos. Las homologías se refieren a contenido y no son descubiertas más que por el ojo experto del historiador: por ejemplo, la coetaneidad de la madurez en la música, señalada ya por Flinders Petrie.

La morfología permite demostrar, en opinión de Spengler, que todas las culturas pasan por las mismas fases y siempre en el mismo orden. Más adelante estableceremos el cuadro comparativo que él da. La Historia no se reduce al estudio del pasado; puede comprender el futuro, pues basta la comparación para que sepamos el punto exacto en que una cultura determinada se halla al presente y cuánto es el camino que falta por recorrer. Los grandes acontecimientos, como los grandes hombres, asumen una nueva significación porque, al aparecer en tiempos fijos, son como los jalones que nos indican la singladura de la civilización.

Todas las culturas están condenadas a ese ciclo de perpetua renovación y muerte; nada hay de extraño en ello pues es la misma ley que en el mundo preside la vida. Si acaso, puede establecerse una diferencia, igual a la que existe entre el hombre y los animales, pues aquél sabe que tiene que morir y éstos en cambio lo ignoran. Pero esta consciencia histórica del declinar y de la muerte permite al hombre abrazar su destino, amándolo y luchando por él. La vida es lucha y adopta la fórmula de Nietzsche, «voluntad de poder». Por lo demás, el hombre no tiene opción, pues su única libertad consiste en aceptar el destino o ser aplastado por él. Conclusión pesimista, la de Spengler, aunque no en el sentido de Schopenhauer, por ejemplo, pues afirma que la vida tiene un valor; sucede, sin embargo —y he ahí las reliquias del idealismo alemán llegadas a través de una corriente nacionalista—, que la vida no pertenece a los individuos, sino a las culturas, respecto a las cuales aquéllos no son más que células.

A su paso por el mundo, esta vida —la de las culturas, naturalmente— deja huellas casi imborrables en los monumentos y testimonios del pasado. Las huellas marcan un camino fácilmente perceptible por los miembros de la cultura cuando ésta ha llegado a cierto grado y se sienten rodeados de elocuentes testigos de la madurez. Ahora sabemos, ésta es la revelación de Spengler, que Occidente

se encuentra en declive y no valen protestas. Como hombres sensatos al término de su jornada, los miembros de esta cultura occidental deben prepararse a bien morir.

El cuadro comparativo de las culturas

Como demostración del nuevo método morfológico que preconiza, Spengler establece un cuadro comparativo entre las culturas apolínea y fáustica, atendiendo a tres factores, la política, el arte y el espíritu, y dividiendo la vida de aquéllas en las cuatro estaciones, primavera, verano, otoño e invierno. Entiende demostrar por este medio que existen «sincronismos» muy claros, es decir, sucesos homólogos que se producen en la misma edad de cada cultura. El resultado es el hallazgo de un cierto ritmo en la vida, la percepción del latir colectivo del corazón de la sociedad:

a) *La política.* Hay una cierta reminiscencia de la vieja ley cíclica de Polibio. La primavera es, en cada cultura, la época de formación de las clases sociales aristocráticas; existe una correspondencia entre la Edad Media griega y la Edad Media europea, bien entendido que la cultura fáustica no nace hasta el siglo XI. En el verano se realizan las formas maduras de Estado: Pericles y Luis XIV, Dionisio y Federico de Prusia son «coetáneos». El otoño presencia la lenta desintegración del Estado, el crecimiento de las ciudades y la formación de la nueva clase social de las masas urbanas: Napoleón y Alejandro están en líneas paralelas y un César ha de surgir ahora. En el invierno, que empieza, las masas urbanas alcanzan su plenitud barriendo la antigua noción orgánica del pueblo, el valor dinero se hace absoluto y el mundo se uniformiza en gigantescos imperios cesáreos.

b) *El arte.* Siguiendo a Flinders Petrie Spengler afirmaba la maduración paulatina de todas las formas de arte. La arquitectura es propia de la primavera. La escultura y la pintura maduran en el verano. La literatura y la música florecen en el otoño, con las formas complejas del arabesco y el rococó. La abstracción y el gigantismo caracterizan al invierno. Cuando se lee a Spengler anunciar que, antes del año 2000, Europa debería crear gigantescas obras de arquitectura semejantes al Coliseo de Roma o a los palacios de El Amarna, la imaginación se traslada involuntariamente a los bloques de cemento rotos que un día fueron, en Berlín, la cancillería del III Reich.

c) *El espíritu.* Sólo las creaciones del intelecto humano pueden darnos medida del alcance de la teoría de Spengler. La primavera se encuentra dominada por movimientos teológicos y, en el campo literario, por los temas épicos. Los presocráticos señalaron en Grecia la iniciación del verano y se les puede considerar «coetáneos» de Galileo, Descartes, Bacon y Leibniz, porque su gran problema es la toma de contacto con el universo físico en torno. Los pitagóricos son «sincrónicos» de Newton y Pascal, con la maduración de las matemáticas, y señalan el comienzo del otoño, cuya segunda fase —Platón y Aristóteles en Grecia— nos lleva a Goethe, Kant, Fichte y Hegel. Epicuro y Zenón, que inician el invierno, tienen su réplica en Schopenhauer y Nietzsche. El espíritu ha avanzado mucho y el futuro se dibuja con claridad: Euclides y Arquímedes crearon una nueva ciencia matemática, como Gauss y Riemann, que han roto precisamente con los principios euclidianos, o Einstein, imponiendo el principio de la relatividad. El estoicismo señaló el fin de la cultura apolínea, como el socialismo será término de la fáustica. Hemos de ser socialistas, tal es la conclusión de Spengler, porque éste es el destino.

Spengler pretendía haber fijado el momento y poder anunciar el futuro. La cultura fáustica se encuentra ahora en la primera fase de la etapa invernal, por él llamada «civilización» y que se caracteriza por el predominio del dinero y por la afirmación de las doctrinas socialistas. Esta fase corresponde, en la cultura apolínea, al desarrollo del estoicismo y a la evolución política desintegradora desde Escipión a Mario; más o menos, la segunda guerra púnica equivale a la primera guerra mundial.

En la segunda fase las masas ciudadanas deberán ser organizadas en enormes imperios despóticos regidos por los Césares; corresponde alcanzarla a la cultura occidental entre el 2000 y el 2200. En la tercera, que es la disolución de la muerte, seremos presa de jóvenes invasores, que señalarán el comienzo de una nueva época primitiva. Y el ciclo volverá a empezar.

La pluralidad de las formas espirituales

Discutible en su conjunto, aunque contenga puntos de vista sumamente apreciables, la teoría de Spengler no se detiene ahí. Trata de analizar individualmente las culturas y realiza entonces lo que es, probablemente su más feliz descubrimiento: la identidad y la pluralidad de las formas espirituales. Oponiéndose a cualquier Historia Universal única y, sobre todo, al progreso uniforme, afirmó «que la constancia de las formas espirituales es una ilusión». Quería decir con esto que cada cultura posee una especial valoración de la vida, una especial capacidad de captación del mundo en torno, un especial punto de vista. Éste es único para todos los aspectos que afectan a esta cultura en cada una de sus fases: hay una correlación entre la matemática euclidiana, la plástica de contornos precisos, el antropomorfismo religioso y el régimen de polis, por ejemplo, en la cultura apolínea. Pero es diverso cuando se comparan unas culturas con otras. Si cada una tiene su propia forma espiritual, se puede decir que existen ocho formas espirituales distintas, ocho matemáticas, ocho formas religiosas, ocho evoluciones estéticas, etc. Las matemáticas, el arte y la religión le permiten explicar su opinión.

En apariencia hay una sola ciencia matemática, que ha ido conquistando posiciones y descubriendo sistemas para medir y dominar el mundo. Las matemáticas nacen del número y éste es una invención del hombre cuando, al oponer el yo al no-yo, comprende que existe un mundo de cosas extensas exterior a él, mundo que necesita recortar y medir para dominarlo. Pero en cada cultura ese mundo exterior al hombre se aparece a éste de una manera peculiar y el número, en consecuencia, tiene un valor distinto. De ahí el hecho de que cada cultura inventa una matemática en la cual «cree» como base del mundo; para la apolínea fue la geometría, para la mágica el álgebra, para la fáustica el cálculo infinitesimal. Es que, para Spengler, el pensamiento matemático es una consecuencia de la actitud del hombre ante la vida y ésta, a su vez, guarda ecuación con el «alma» de la cultura. El hombre apolíneo, carente de conciencia histórica, vive en el presente: el tiempo, para él, no es la sucesión sino el presente perpetuándose; cree posible hacer su división. El calendario constituye una de sus grandes preocupaciones y el famoso sofisma de Aquiles y la tortuga —es imposible que Aquiles alcance nunca a la tortuga, porque cuando el «de los pies ligeros» llega a la posición que la tortuga ocupaba anteriormente, ya ésta ha podido avanzar algo, por poco que sea, y así indefinidamente— le parece insoluble desde el punto de vista de su lógica. Del mismo modo el espacio es el vacío. Aristóteles dirá que es la nada. El hombre fáustico, en cambio, ve en el tiempo una sucesión continuada —no dividir sino «integrar» en su gran operación matemática— y en el espacio, como diría Kant, el fundamento de la realidad empírica. De ahí las diferencias matemáticas, que engañan porque cada una de ellas se conserva como fase previa a la siguiente, pero no porque se trate de una ciencia única desarrollándose a través del tiempo. Modalidades muy semejantes se dan en el arte. La plástica apolínea se complace en acentuar los contornos; por eso la escultura es arte dominante. En la tragedia griega, Esquilo por ejemplo, el hombre se enfrenta con un mundo de conflictos exteriores, para luchar con ellos permaneciendo siempre de una sola pieza. En el *Fausto* —de ahí el calificativo para la cultura occidental— el conflicto dramático es interior. La pintura predomina, porque es capaz de esfumar los contornos, y se inclina al retrato. Es muy aguda la observación de Spengler sobre la arquitectura: en un templo griego lo que importa es el exterior, contorno; en una catedral gótica, en cambio, el interior, fuerza espiritual.

Las características que Spengler veía señaladas en matemáticas y arte se reflejan sobre la religión. Grecia posee dioses múltiples y corporales, como corresponde a su visión espacializada del mundo. Los hombres se mudan en dioses, atribuyendo a éstos sus caracteres El gran problema de la religión apolínea es hallar respuesta al perpetuo cambio que preside la vida. Aristóteles pensó hallar una explicación dando al mundo un principio de continuo movimiento que depende de un primer motor a su vez inmutable, que es Dios. La cultura mágica, que partió de una zona limitada del Oriente próximo, concibió las relaciones entre el hombre y la divinidad en forma mística, sometiendo la razón al dominio de los misterios, lo que explica los caracteres del Cristianismo primitivo que forma parte de esta cultura. La fáustica se originó en el siglo X con el culto a la Virgen y el ritual ordenado en siete sacramentos. La razón era, en parte, restablecida; pero, al conservarse la fidelidad al origen cristiano, se originó cierto contrasentido, que es la característica más peculiar del alma de esta cultura. Correspondiendo a su idea del espacio infinito, el hombre fáustico hubo de concebir a Dios como actividad infinita, omnipresente e incorporable, mediante la doctrina de la gracia, al alma humana. Dios es, para el hombre fáustico, el valor límite, meta a la que se aspira, siempre fuera del campo humano; y hay una relación directa entre este concepto y el problema del cálculo del valor límite infinitesimal. Pero hay, al mismo tiempo, un íntimo conflicto entre su fe y su razón.

Los años decisivos

En 1922 Spengler publicó su obra *Prusianismo y Socialismo* y, en 1937, *Años decisivos*; entre ambas fechas el mundo occidental había experimentado tremendas convulsiones: la crisis económica mundial iniciada el «martes negro» de Wall Street, el acceso de Hitler al poder, la quiebra aparente de las democracias, y se anunciaba ya, menos para los ciegos y los sordos, el fulgurar y el estruendo de la más mortífera guerra de la Historia. Forzosamente los ensayos de Spengler a que ahora nos referimos se vieron influidos por tan importantes acontecimientos; su importancia mayor procede de que se incorporaron, como breviarios de fundamento científico aparente, a una literatura política que acentuaba ansias de dominio y destrucción bajo acordes wagnerianos.

Prusianismo o socialismo parecían ser, en 1922, términos de un dilema para Alemania. Spengler preconiza su fusión, ya que ambos son muestra del destino de la cultura fáustica y no la democracia representada por la república de Weimar. La sangre, esto es, la raza, es el único factor decisivo en la Historia y la raza prusiana posee capacidad para fundir los dos términos del dilema. Como mucha gente de su época, Spengler se preguntaba qué iba a suceder. De inmediato creía en una restauración monárquica en Alemania —un sentimiento por otra parte tan general que llevaría al curioso contrasentido de la presidencia de Hindenburg, monárquico convencido al frente de una república— y en un declinar de la democracia, que eran productos de la anarquía francesa y de la piratería británica. A más largo plazo esperaba la unificación de Europa bajo el signo de Alemania restaurada.

Los pueblos europeos pertenecen a una cultura moribunda y deben prepararse, en estos años decisivos, a afrontar su destino. De ellos depende el que la última etapa pueda cubrirse con gloria o acelerarse el término, pues ya, fuera de sus fronteras, se mueven los nuevos bárbaros, Rusia —no la Rusia soviética, pues Spengler creía que el comunismo, producto de importación, desaparecería como los barnices europeístas de Pedro el Grande— y los pueblos de color. Spengler pensaba que Rusia, vuelta al espíritu campesino de las estepas que anunciara Dostoievski, sería el comienzo de una nueva cultura llamada a sustituir a la *fáustica*. Rememorando a Tolstoi, llegaba en ocasiones a referirse a un tercer Cristianismo.

XII.
ORTEGA, BERGSON, JASPERS

Las críticas a Spengler

La influencia de Spengler ha sido muy grande; las críticas suscitadas por su obra, también. En especial se le han reprochado las restricciones a la libertad del hombre. En este sentido las enseñanzas de los tres grandes pensadores que encabezan este capítulo han sido especialmente útiles a la investigación histórica, porque no volvieron al punto de partida ni negaron el interés puro y simple de la morfología de las culturas, pero llamaron la atención sobre las íntimas contradicciones en que incurrían quienes, en una u otra escuela, seguían empeñados en considerar la Historia como un fluir objetivo, fuera del hombre. Sobre esta base su doctrina incluía un nuevo énfasis al fondo ético de la actuación humana. Jaspers, sobre todo, se negaría insistentemente a admitir como válida la irresponsabilidad ante el destino.

De hecho Spengler, precursor de Rosenberg, había dado a entender que, ante el juego de las causas, el hombre queda sin culpa. La ideología nazi se apoderó de este concepto para ella precioso y, en trance mítico, anunció el término de la cultura occidental y el comienzo del Reich del milenio: duración curiosamente coincidente con el plazo que diera Spengler a sus culturas. Apenas un año después de la publicación de *Años decisivos*, las tropas alemanas rompían alborozadas las barreras fronterizas de Polonia y daban comienzo a la más espeluznante orgía de sangre que la Humanidad ha tenido nunca que sufrir. No fueron únicamente estructuras políticas, monumentos o vidas humanas las que perecieron. Muchos de los apoyos que Spengler utilizaba en su famosa reconstrucción desaparecieron durante la tormenta. El 2 de mayo de 1945 los tanques soviéticos rodaban por las calles de Berlín.

Aquel invierno de 1945 a 1946 fue uno de los más duros que Alemania haya tenido nunca que soportar. Al reincorporarse a su cátedra, Jaspers tuvo un gesto de valor y de esperanza; eligió como tema, para sus lecciones, *La culpabilidad alemana* y se empeñó en demostrar que el hombre es plenamente responsable de sus actos, incluso colectivamente, y que existen esferas importantísimas del conocimiento que no responden a una realidad exterior y objetiva. La posición de Jaspers no era nueva ni debemos considerarla como una reacción después de la derrota. Desde hacía veinte años se gestaba una nueva concepción de la vida y de la Historia a la que los alemanes no eran ajenos. El éxito logrado por Ortega en este país es prueba fehaciente del entendimiento que en él lograban sus ideas.

Ortega

El pensamiento histórico de José Ortega y Gasset no se encuentra condensado en una sola obra; aparece disperso en casi todas sus publicaciones, especialmente a partir de 1923, y ha de ser cuidadosamente anotado para que pueda servirnos como cuerpo de doctrina. Y, sin embargo, la influencia del gran filósofo español sobre los historiadores, sobre todo los de su propio país crece. El punto de partida orteguiano se encuentra en la consideración del momento actual del método científico —relativismo de Einstein, teoría de los *cuanta* de Planck, etc.—, desde el punto de vista histórico. Significa que la ciencia ha abandonado sus antiguos conceptos básicos y emprende la marcha por

corrientes de «pensamientos antes no pensados». Su metodología le acerca a la de la Historia. Hemos visto cómo desde Kant se había impuesto la noción de dos mundos distintos, Naturaleza e Historia, como si fuese así la realidad, cuando, afirma Ortega, era sólo un sistema de creencias; sucede —lo que es muy importante para el historiador— que todo sistema de creencias nos hace creer precisamente que él es la realidad. La ciencia ha acabado por admitir que ella es también un sistema de creencias y, en este terreno, hace el encuentro con la Historia. Naturalmente, las nuevas concepciones científicas han empezado ya a reflejarse sobre la sociedad y el hombre.

Es urgente, proclamaba Ortega cuando escribió *El tema de nuestro tiempo*, una reforma del pensar, puesto que la lógica clásica ya no nos sirve. Esta lógica clásica se apoyaba en la independencia de la razón respecto al objeto por ella pensado. En 1926, en su *Reforma de la inteligencia*, ocupándose precisamente del conocimiento histórico, afirmó la absoluta dependencia entre la lógica y el objeto, de tal modo que cada sector de la realidad suscita su propia lógica y habrá tantas de éstas como sectores de aquélla existan. Consecuencia inmediata: no es el método anterior a la ciencia ni independiente de ella, sino que cada campo de conocimiento suscita su propio método. La Historia puede elaborar su lógica, que sirve a la razón histórica. Esta nueva forma de pensar es de una enorme importancia: partiendo de los hechos y edificando sobre ellos la lógica que habrá de permitirnos entenderlos, desaparecen las aparentes contradicciones que siempre perturbaban al historiador. Maravall cita al feudalismo, unidad y desintegración al mismo tiempo, pero los ejemplos surgen a cada paso. Aún más: un punto de vista nuevo sobre determinado hecho histórico no destruye al anterior, sino que lo completa.

El problema se plantea, comentando a Hegel, a cerca de la realidad histórica. Que el conocimiento produzca un sistema de creencias —yo pienso que así es la realidad, luego creo en mi pensamiento y lo identifico con la realidad— no quiere decir que no exista una realidad objetiva. De ninguna manera puede admitirse, con Ortega, que la realidad sea sólo proyección exterior del sujeto. En el caso de la Historia esa realidad está constituida por hechos. Por sí solos, los hechos no constituyen Historia; son datos para la Historia y ni siquiera puede decirse que sean hechos históricos hasta que no se les explica en función del vasto proceso del devenir humano. Pero cuando la Historia se convierte en un conocimiento, éste no se vierte nunca sobre hechos individuales, sino sobre generalizaciones que se intuyen del conjunto de hechos históricos. Entonces podemos decir que el trabajo del historiador se realiza sobre estas generalizaciones, en las que descubre leyes.

La doctrina de Ortega se muestra muy clara en este punto al reprobar en Huizinga la negativa radical a admitir la existencia de leyes reduciendo la historia a un gran juego de azar. La explicación de los hechos mediante el juego simple de causas y efectos no es suficiente; Ortega no admite siquiera, según dijimos, que un dato se convierta en hecho histórico hasta que no se le haya explicado dentro de una estructura general. Lo que importan son estas estructuras que la razón histórica —forma específica de la razón empleada con la realidad histórica— descubre y luego describe. Así como la razón física es instrumento para ejercer el dominio de la Naturaleza, «Historia es la razón histórica: por tanto un esfuerzo y un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica». Estas estructuras obedecen a leyes, no en el sentido que daba a éstas el positivismo, sino dependientes de circunstancias para su cumplimiento. Los discípulos de Ortega distinguen, un poco sutilmente, entre leyes «en» la Historia, que aceptan, y leyes «de» la Historia, que parecen rechazar; de esto hemos tratado suficientemente en otro lugar.

La Historia como presente y como crecimiento

Ortega afirma que nada existe más que en el presente; de modo que, si el pasado existe, lo hace en cuanto presente. El conocimiento histórico consiste en buscar lo que de pasado hay en el presente. Trata de lograr una explicación narrando las estructuras que perviven, integrando los hechos en un orden temporal, y así produce un sistema de creencias acerca del pasado. Es evidente entonces que cada presente —digamos cómodamente cada generación, aunque no sea muy preciso— ha de replantearse el problema de la Historia escribiéndola de nuevo. Partiendo del hecho de la realidad objetiva, pasado, la investigación histórica consiste en proyectar la atención sobre este tiempo pasado desde un determinado punto de vista que varía en cada generación. La sucesión de puntos de vista nos proporciona una panorámica general de la ciencia; lo cual no es privativo de la Historia.

El conocimiento histórico enriquece la experiencia del hombre, incluso lo que es puramente individual; contribuye, pues, a su crecimiento. La panorámica general que los puntos de vista sucesivos nos proporcionan viene a demostrar que el acontecer histórico constituye un crecimiento. Esta palabra tiene en Ortega un sentido preciso: no es progreso, serie acumulativa de conocimientos y riqueza, como creyeran los ilustrados; no es ciclo biológico, camino del envejecimiento y de la muerte, como decía Spengler. Es un producirse cosas nuevas a partir de las antiguas, en creación continua y, por lo mismo, lejos de toda necesidad.

La razón histórica nos descubre, pues, que el hombre crece en la Historia, va acumulando ser, que llamamos pasado, y va haciéndose, transformándose a través de ella. Los pensadores de la Antigüedad clásica, lo mismo que los de la Ilustración, creían que el hombre era una constante, conjunto psicosomático siempre igual. Ortega afirma con claridad que el hombre es una variable y que su proceso de crecimiento no es tan sólo externo: somos diferentes de los hombres pasados y somos más; lo último porque tenemos sus conocimientos, lo primero porque tenemos las dudas engendradas por estos mismos conocimientos. El resultado es que el hombre es un producto de la Historia, varía con ella, pero no podemos predecir cómo serán las variaciones en el futuro.

En 1929 Ortega publica *La rebelión de las masas*, un enfrentamiento con el hecho histórico más reciente y libro que le ha dado gran fama aunque a veces se le interpretara erróneamente. Aludiendo sin duda a lo que fuera dimensión importante en Nietzsche, no se muestra pesimista, pues en la rebelión de las masas —esa sustitución de las minorías por las muchedumbres que se manifiesta de un modo poco grato por el triunfo de la vulgaridad— contempla ante todo una subida del nivel histórico. El hombre ha aumentado en muy breve plazo su potencialidad. De este modo la crisis, indudable al filo de los años treinta, es para Ortega crisis de crecimiento, provocada, como Burckhardt decía, por una aceleración brusca del ritmo histórico; no quiere decir que el término de nuestra cultura se halle próximo.

Bergson: el concepto del tiempo

A Bergson nos hemos referido antes para explicar las dos posibles valoraciones del tiempo. Ahora insistimos porque cuando en 1934 el filósofo francés anunció en su ensayo *El pensamiento y el movimiento* que la lectura de Spengler le había permitido descubrir uno de los fallos más corrientes en un historiador, el concepto tiempo, y que trataría de ocuparse de él, lo que intentaba era, sin duda, dar una réplica a Spengler y a Nietzsche en puntos que consideraba fundamentales: el ciclo biológico de las culturas y la crisis de Occidente como consecuencia del maquinismo. De Bergson parte una nueva concepción del tiempo, básica para los historiadores. Arnold Hauser ha llamado la atención sobre la coincidencia entre dicha nueva concepción y el valor que se da a tiempo y espacio en la forma de

composición del arte cinematográfico, que es el montaje, lo que vendría a indicar que la idea bergsoniana del tiempo es adecuada al ambiente estético de la imagen.

Durante siglos se ha conservado una interpretación errónea del tiempo, al que, por pereza mental, se asimila al espacio y que acaba siendo considerado como una serie de pequeños «espacios de tiempo» que se suman. Se explica porque el hombre se mueve con más holgura en el espacio que en el tiempo. El movimiento —que en Física se expresa con la fórmula e = v x t—, resultado de una ecuación de dos valores espacializados, tendía a considerarse como una suma de puntos de reposo, como en el famoso sofisma de Aquiles y la tortuga que ya hemos comentado. El presente se consideraba como un valor real en el tiempo cuando lo cierto es que el presente no existe más que como límite; apenas la tecla de mi máquina de escribir ha señalado sobre el papel la última letra cuando la palabra se ha convertido en pasado. Tendremos que convenir que el presente es un valor temporal sólo en nuestra conciencia, en donde abarca pasado muy reciente y futuro también muy inmediato. Lo que nos acerca a los «sistemas de creencias» de Ortega.

Este erróneo planteamiento del concepto de tiempo lleva a una mala distinción entre lo que es sucederse en el tiempo y lo que es durar. Para Bergson sucederse es una mera yuxtaposición sin enlace interior entre sus partes, mientras que durar es una unidad de creación. Los teóricos clásicos de la Historia, como Xenopol, admitían que en ella se estaba produciendo una continua creación, pero sólo de realidades; Bergson añade que, al mismo tiempo, se crean posibilidades de las que sólo una parte se convertirá en realidad. Esto modifica profundamente nuestras ideas acerca de las causas. El error viene de la tendencia que el hombre tiene a creer que cuando algo ha llegado a producirse —un pensamiento, una doctrina política o una obra de arte— es porque su posibilidad existía ya desde siempre en el hombre, porque consideramos al hombre siempre igual. Sucede lo contrario: que, al producirse algo, se producen al mismo tiempo nuevas posibilidades entre las que el hombre elige, acaso no con entera libertad. Dos consecuencias se extraen de esta doctrina: los sucesos se producen en un momento determinado, dependiendo de las posibilidades, y las verdades, incluso científicas, no son absolutas ni eternas sino relativas y cambiantes.

La demostración del error. Producido un hecho —la Revolución francesa—, los historiadores buscan y encuentran las causas en el pasado inmediato; concluyen entonces que, puesto que las causas del futuro deben hallarse en el presente, pueden descubrirse y, por ende, predecir el futuro. Sin embargo, todas estas predicciones fallan cuando no incurren en el ridículo. Es indudable que las causas de lo que va a ocurrir en un tiempo inmediato se encuentran presentes, pero bajo la forma de posibilidades, y, a menos que se produzca una feliz casualidad, dice Bergson, es imposible que sepamos, entre tantas posibilidades, cuál es la que ha de convertirse en realidad. La duración es precisamente esto, un término medio entre el azar y la necesidad. Está sujeta a leyes, pero éstas no pueden ser enunciadas sino después del suceso.

Las sociedades

Bergson expuso su teoría del impulso vital —*élan vital*— en *La evolución creadora*; la aplicó casi inmediatamente a la Historia con objeto de descubrir en ella la naturaleza social del hombre. Sólo existen dos especies de animales sociables, los himenópteros y los hombres, pero unos y otros constituyen extremos de la escala, pues en los primeros el instinto es tan fuerte que no les queda libertad alguna, mientras que en los segundos la Naturaleza se ha conformado con proporcionarles un esquema social, dejándoles libertad. Esto hace del hombre un animal histórico y da al investigador la posibilidad remota de separar lo que hay en él de primitivo y lo que hay de evolucionado; la

Antropología cultural, que asume esta tarea, tropieza sin embargo con una dificultad y es que no existen «primitivos actuales» que no hayan adquirido un barniz de civilización. Un hombre «puro» no aparece nunca ante el observador científico.

Como en Ortega, el hombre es una variable y no una constante. Con más vigor, Bergson afirma que su proceso histórico no es acumulación de conocimientos sino transformación de su conciencia, por lo que necesita asumir constantemente nuevos puntos de vista. Cada etapa en la vida social exige un replanteamiento del pasado histórico; esta reflexión deja a Bergson menos tranquilo que a Ortega y piensa que la adaptación continua al presente puede provocar alteraciones en la verdad histórica que necesitan ser corregidas. De todas formas la evolución de las sociedades producen grandes cambios en la mentalidad del hombre, de manera que hay una interpenetración, lo que deja amplio margen a la libertad: la evolución no es necesaria ni pasiva, es creadora.

Y, sin embargo, las sociedades evolucionan siguiendo cierto orden, según se ha comprobado desde Polibio. Bergson lo expone aproximadamente así: la medida social del hombre es pequeña, luego la sociedad que podemos considerar adecuada para él es también pequeña; sin embargo, estas sociedades pequeñas no perduran porque, amenazadas por la guerra, se ven en la necesidad de unirse para subsistir; hay una especie de reacción en cadena, pues las sociedades apelan a la guerra para crecer más aún y convertirse en Imperios, cuando llegan a ser desmesuradamente grandes, se desintegran. He ahí lo que podríamos llamar una primera ley histórica, que los Imperios se desintegran inevitablemente; lo que ya no es tan inevitable es que una sociedad se convierta en Imperio.

Evolución paralela en un orden interno: la sociedad natural es monárquica u oligárquica, pues el mando único o restringido es útil para la defensa; pero, si esta sociedad se agranda, la clase dirigente se organiza a sí misma en aristocracia con cualidades superiores y prohíbe a los demás organizarse; una aristocracia declina o por los abusos que minan la fe que el pueblo tenía en ella o por discordias producidas en su seno; no es el pueblo quien se aprovecha de la victoria sino una nueva clase preexistente, como la burguesía en 1789. Una segunda ley, desgaste de los regímenes, aparece enunciada.

Las leyes en la Historia

Bergson se niega rotundamente a admitir ningún principio que coarte de modo completo la libertad humana. Por eso cree que la Historia muestra la existencia de leyes, pero éstas nunca se enuncian de un modo riguroso sino condicional, aproximadamente según la fórmula: cuando se dan tales hechos previos, suceden estas consecuencias. El principio dialéctico, en la forma expresada por Fichte o por Marx, le parece excesivo. Es verdad que la experiencia nos demuestra que toda acción prolongada en un sentido produce reacciones en sentido contrario. No aceptaba que se tratase de una reacción única y necesaria. En su opinión el impulso vital creaba en el hombre, como en los animales, un haz de tendencias divergentes; una de ellas fructifica y las otras se mueren. En el caso de la Historia pensaba que, a partir de un mismo punto, el hombre recorría una tendencia hasta agotarla; después regresaba al punto de partida para emprender un nuevo camino. Por eso a veces se suceden direcciones contrapuestas.

El ejemplo de la doctrina socrática, que él utiliza, es de los más claros. Al concebirse al hombre como la plenitud del sistema pueden adoptarse dos posturas: la afirmación de la vida o su negación, sin que ninguna de ambas crea haberse apartado de la verdadera doctrina del maestro. La Edad Media agotó las posibilidades de una tendencia mística. Regresando al punto de partida, el mundo romano clásico, la Edad Moderna ha recorrido el camino opuesto.

La discusión del principio dialéctico lleva a Bergson a estudiar la crisis de la cultura occidental, enunciada por las tendencias más dispares. El signo de la crisis se manifiesta, en su opinión, con tres factores:

a) *La moral*. En un libro importante, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, extraordinariamente próximo al pensamiento católico francés moderno, Bergson enfocaba el problema religioso desde el ángulo de la postura que el hombre adopta frente a verdades y normas de conducta que son aceptadas como eternas. En ciertas épocas la religión se convierte en un factor exterior al hombre e impuesto por una tradición; la moral se hace estática y resalta el deber y las prohibiciones. En otras épocas, en cambio, la religión responde a un espíritu interior, que se siente creador y al que Bergson llama místico; a éste corresponde una moral dinámica que se fundamenta en una caridad sin limitaciones. Lo que importa es saber en qué relación nos hallamos. La moral estática es signo de declive y la dinámica de creación y progreso. En todo caso no se trata de fuerzas exteriores al hombre sino del hombre mismo. En espacios relativamente cortos de tiempo puede cambiar.

b) *El maquinismo*. Para unos el advenimiento de maquinismo moderno anuncia una era de felicidad; para otros, en cambio, es un signo nefasto. Bergson cree que se han invertido los términos en el planteamiento del problema y por eso las respuestas están equivocadas, pues la máquina es sólo un instrumento y lo que resulte de él no será consecuencia de la máquina sino del uso que el hombre haga de ella. Se culpa al maquinismo de haber dirigido el desarrollo de los gustos y apetitos del hombre actual. Nada más falso. Si la máquina fuera elemento director se hubiera aplicado en primer término a la producción de bienes básicos, como la agricultura, y no a los superfluos, como ha sucedido en beneficio del capitalismo, que necesita aumentar las apetencias de consumo en los hombres. Esto equivale a decir que la máquina plantea un problema moral; si se invirtiese el orden actual, disminuyendo lo superfluo, el maquinismo podría ser gran igualador. Para esto hace falta una moral dinámica.

c) *La guerra*. Las sociedades humanas se caracterizan por la guerra; ella las hace crecer hasta que trasponen los límites de su estabilidad. Pero el mundo va a enfrentarse, en un futuro muy inmediato —Bergson escribía antes de 1939—, con una experiencia nueva, la guerra total, es decir, todos los recursos económicos, intelectuales e industriales de la sociedad volcados a una decisión de destruir. El avance industrial rapidísimo de los últimos tiempos demuestra que muy pronto el hombre tendrá la posibilidad de destruir, en un instante, pueblos enteros, con lo que el aspecto constructivo que, parcialmente, las guerras tenían, habrá desaparecido ante este formidable poder de destrucción. El gran filósofo no llegó a pronunciar la palabra que hoy gravita sobre nuestras mentes: la Humanidad parece en condiciones de ejecutar un suicidio colectivo. Bergson creía necesario arbitrar una fórmula que, respetando los Estados nacionales, impusiese a todos ellos una autoridad común. La primera tarea de esta autoridad superior sería la de limitar el número de nacimientos, pues el desequilibrio entre demografía y producción hace inevitables las guerras.

Jaspers: el origen y la meta de la Historia

En 1928, poco antes de que la marea hitleriana comenzara a crecer, Jaspers había publicado un libro, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, en que sostenía que la moral era, como esfera de conocimiento del hombre, más importante que la ciencia. Reprochando a Spengler su excesivo cientificismo, veía un mal muy grave en la exageración del principio de la causalidad aplicado a la Historia, puesto que, al insistir en el término objetivo de la causa, se quitaba al hombre responsabilidad. Y Jaspers venía a protestar contra esta doctrina que volvía la espalda al más noble e indeleble de los

atributos humanos, el de su libertad; en un término extremo siempre queda al hombre opción libre por la negativa o la muerte. Pero tuvieron que pasar otros lentos y dolorosos diecisiete años para que las ideas de Jaspers fueran devueltas a las aulas alemanas. En 1946 concibió el propósito de dar una interpretación de la Historia desde su punto de vista; el resultado fue un libro, *Origen y meta de la Historia*, que vio la luz en 1949 y fue traducido en España en 1951.

La influencia de Kierkegaard sobre el existencialismo de Jaspers es conocida. También la de Nietzsche, aunque en sentido contrario, pues para Jaspers el conocimiento histórico sirve al hombre para equilibrar su conciencia entre el presente y el pasado, demostrando que existe un principio y un fin. Esta concepción le mueve a criticar a Spengler; aun suponiendo válida la morfología cultural de la Historia, no puede admitirse el aislamiento de las culturas; por encima de ellas se verifica una tarea total de transformación del hombre. Producto histórico, como en Ortega y Bergson, el hombre es concebido también por Jaspers como una variable y no agota sus posibilidades en el ámbito de una cultura sino que trasciende a todas. En este hacerse del hombre hay un puro aspecto antropológico, pues el *homo sapiens* ha sido precedido por antropoides durante milenios.

Lo que consideramos propiamente como Historia abarca un período de tiempo relativamente corto. Las primeras grandes culturas en el Nilo y los grandes ríos de Asia no aparecen hasta los años 6000 a 3000 antes de J. C. y el plazo de siete u ocho mil años resulta insignificante cuando se le compara con el de la vida sobre la superficie de la tierra. Aproximadamente en la mitad de dicho plazo, entre los siglos VII y II a. de J. C, se produjo un fenómeno casi universal en la hominización al transformarse las bases espirituales del hombre. A este período Jaspers llama tiempo-eje, pues en torno a él la Humanidad efectuó un giro decisivo. La universalidad del fenómeno se aprecia en sus consecuencias, aunque no en su origen, pues la crisis revolucionaria se dio tan sólo en los tres ámbitos culturales entonces en vigor: China, India y el mundo indoeuropeo, con extensión a Israel. Confucio y Laotsé, Sakya Muni llamado Buda, Zarathustra, los profetas judíos y los filósofos griegos, especialmente Sócrates, son los protagonistas de este gran fenómeno que consiste en el descubrimiento del espíritu y la razón del hombre.

Tal es el origen: desde un punto de vista material, el nacimiento de las primeras sociedades antes del año 3000; desde un punto de vista moral, el tiempo-eje Lo que llama la atención poderosamente es el paralelismo que se advierte entre los tres mundos culturales a que nos referimos. El tiempo-eje está caracterizado por la existencia de pequeñas entidades políticas —desde los «reinos combatientes» en China hasta las «polis» en Grecia— asociadas a un aumento prodigioso de la prosperidad por el desarrollo del comercio. Parece que el elemento decisivo fue un cambio en la actividad del pensamiento que trataba de objetivar al hombre, que exigía una respuesta racional al problema —¿qué soy yo?— y que elevaba por vez primera sus consideraciones a valor universal. De ahí que la idea de Dios se sublime y que las religiones —judaísmo, budismo, confucianismo— se impregnen de moral.

Esta revolución no se ha repetido, aunque ninguna razón hay para negar que pueden producirse en el futuro algunas otras. Pero hasta aquí la Historia universal se resuelve en un contenido único de abandono y restauración de los principios elaborados en el tiempo-eje. La Humanidad ha quedado definitivamente dividida. Los pueblos que, directa o indirectamente, participan en los principios del tiempo-eje son pueblos históricos, y los demás primitivos. Políticamente hablando, el tiempo-eje es transitorio; en todas partes suceden a los pequeños estados grandes imperios.

La Humanidad viene de un punto y va hacia otro; es éste un postulado que parece a Jaspers de plena evidencia. La consideración de la meta de la Historia le obliga a plantearse el problema de la crisis como tantos otros pensadores contemporáneos. Marx, Spengler y Nietzsche están en su recuerdo cuando admite que acaso nos encontremos ante un nuevo tiempo-eje como consecuencia del predominio de ciencia y técnica. Pero la distinción entre una y otra le parece esencial precisamente por

la tendencia actual a confundirlas: la ciencia es conocimiento metódico que aspira a tener validez universal, búsqueda de la verdad por sí misma; la técnica es un producto de la ciencia, aprovechamiento de las fuerzas naturales de acuerdo con los principios emanados de ésta. Mientras la ciencia trata de alcanzar la verdad sin interés utilitario, la técnica sólo se interesa por lo útil. En un equilibrio sano la técnica se subordina a la ciencia.

He ahí el carácter más acusado de nuestro tiempo: la técnica desborda sus límites e impone una dirección; consecuencia es una gran crisis. Sería absurdo atribuir a la técnica esta crisis, de la que su predominio es consecuencia y no causa. El dato ideal, que Nietzsche señalara, la incredulidad, es anterior, pues comenzó con la Ilustración. La técnica produce hechos desastrosos, la extensión y potencia de las guerras, pero también beneficios, porque la rapidez en las comunicaciones ha permitido a los hombres construir su unidad. Por vez primera la Historia sucede a escala universal No hay duda de que las predicciones pesimistas superan en número a las optimistas entre historiadores de Europa occidental, pero Jaspers cree un error refugiarse, como hacía Spengler, en nociones de causalidad, absteniéndose de toda reacción, o escaparse, como hacía Nietzsche, hacia futuras experiencias de superhombres. El temor verdadero es que la humanidad del hombre —aquel producto del tiempo-eje— sea barrida por completo para dar paso a un retorno al despotismo y la barbarie. En todo caso, del hombre depende, pues el futuro ha de ser forzosamente construido por él.

Los caracteres de la cultura occidental

Hasta aquí Jaspers se ha planteado la cuestión de la crisis del presente con, dimensión universal; pero se siente obligado también a responder al tema de la decadencia de la cultura occidental y esto no puede hacerse, en su opinión, más que analizando las mutuas relaciones y diferencias entre Oriente y Occidente, cuya contraposición aparece como una de las constantes de la Historia. El hombre europeo cree que es la suya, humanidad más auténtica que la del asiático; lo mismo pretende respecto a sí mismo el hombre oriental. Deberíamos llegar a comprender quién de ambos tiene razón o, por lo menos, en qué medida prevalece una u otra opinión. El hecho de que sólo en Occidente se haya convertido la Historia en una ciencia demuestra que el hombre europeo posee —acaso por característica singular— conciencia de su historicidad; tiende por ello a considerar todas las cosas como variables y no como constantes.

La cultura occidental es abierta. Sus cinco notas características coinciden en la huida de principios absolutos. Son: en filosofía, la conciencia del yo; en la investigación, una exigencia racional sin límites; en la ciencia, el apoyo en un mundo real objetivado; en la sociedad, el ajuste a normas de derecho; y en la política, la libertad. Occidente concibe la ambivalencia del hombre —por una parte la vida material y por otra el espíritu— como una tensión a veces dramática, pero nunca como un dilema que le obligue a elegir. Oriente elige y, como es lógico, niega valor al mundo. Occidente piensa en el espíritu como una potenciación de la vida; en este sentido puede decirse que el Cristianismo, la más occidental de las religiones, adopta una postura existencial. El hombre de Occidente nunca niega ni condena la realidad; trata de potenciarla a nivel de las ideas.

La apertura quiere decir inestabilidad continua, porque razón y libertad engendran sentido crítico. De ahí los vaivenes que cualquier historiador aprecia y que sirven a Fichte para elaborar el famoso principio dialéctico: se pasa de situaciones de excesiva libertad a situaciones de represión de la libertad; pero estos mismos vaivenes demuestran una naturaleza constructiva. Esta naturaleza proporciona hombres con capacidad.

Hay una gran desproporción entre Oriente y Occidente, incluso reduciéndonos al solo terreno geográfico pues Europa parece ser apenas un apéndice de Asia. Entonces deben plantearse aún dos cuestiones, mutuamente dependientes, la de si Oriente y Occidente forman parte de una sola cultura humana y, después, qué lugar ocupan una y otra. Jaspers responde a la primera afirmando, porque existen problemas que desde Europa carecen de respuesta y en Asia la encuentran. Entonces cabe pensar que Asia —el despotismo, la negación del hombre, la tendencia a lo absoluto— es la normalidad, mientras que Europa constituye apenas la excepción. La experiencia demuestra, concluye Jaspers, que la realidad no es así, pues los pueblos de Asia tratan de desorientalizarse para adquirir carta de naturaleza en lo que se entiende privativo de Europa. Esto quiere decir que la cultura occidental es un escalón avanzado en la evolución histórica de la Humanidad, al que llegaron primero los pueblos europeos pero al que han de acceder todos los demás.

XIII.
TOYNBEE

Las sociedades, campo histórico inteligible

La obra de Toynbee, *Un estudio de Historia*, traducida prácticamente a todos los idiomas cultos del mundo, es, por ahora, el último ensayo de explicación total de la Historia. Una cierta relación le une a Spengler: la tendencia a reducir el trabajo histórico al análisis de civilizaciones; pero mientras que en Spengler éstas son susceptibles de aislamiento para su estudio, en Toynbee aparecen agrupadas por lazos muy estrechos. El historiador inglés comienza fijando lo que él llama *campo inteligible de estudio histórico*; éste no se halla ni en la Historia Universal ni en las llamadas Historias nacionales. Tomando como ejemplo a su propio país, señala que los acontecimientos decisivos en orden de menor a mayor antigüedad —Revolución industrial del siglo XIX, establecimiento de un gobierno parlamentario responsable, expansión ultramarina y creación de sistemas coloniales, Reforma, Renacimiento, Feudalismo, Cristianismo— no son privativos de Inglaterra ni tampoco susceptibles de ser referidos a un orden universal; se desarrollan en un cierto ámbito, que es el de la cultura occidental europea y americana. A este ámbito, campo inteligible, le llama Toynbee *sociedad*.

Puede admitirse una equivalencia entre sociedad y civilizaciones; ellas son el objeto del estudio histórico y actúan como células base del conjunto de la Historia Universal. Hay un total de veintiún sociedades, cinco de ellas vivas, y las demás muertas o fosilizadas. Las cinco sociedades vivas, que son cristiana occidental, ortodoxa, islámica, hindú y extremo-oriental tienen su origen en otras sociedades anteriores y han nacido mediante un proceso que parece repetirse en cada caso. La sociedad cristiana occidental es hija de la helénica; ésta alcanzó su punto culminante con el Imperio romano, forma de *Estado universal*. La destrucción del Imperio fue inmediatamente seguida por un interregno o etapa de tránsito en la que actúan dos elementos: una *Iglesia*, la cristiana, y unos pueblos invasores (*Völkerwanderungen*), los germanos, que, para Toynbee, son manifestación respectiva de dos proletariados, el interno y el externo al Imperio.

El examen de las otras cuatro culturas vivas permite a Toynbee establecer concordancias. El proceso de filiación de la sociedad ortodoxa es idéntico al de la sociedad cristiana occidental, puesto que ambas proceden de la escisión de una misma, la helénica. La sociedad islámica es filial de dos gemelas, irania y árabe, que reconocían a su vez un mismo origen y que se fundieron. En ella el *Estado universal* es el Califato abbasida de Bagdad, que alcanzó su apogeo en el siglo IX, la *Iglesia* es el Islamismo y las *Völkerwanderungen* están a cargo de turcos y mongoles. El interregno dura de los siglos X al XIII. La sociedad hindú procede de la indoaria, que tuvo su *Estado universal* en el Imperio gupta contemporáneo del romano, su *Iglesia* en el hinduismo reformado como reacción contra el budismo y sus *Völkerwanderungen* en los hunos, que destruyeron el Imperio gupta por el mismo tiempo en que se desintegraba el Imperio romano. Por último, la sociedad extremo-oriental es filiada por Toynbee a la sínica, cuyo *Estado universal* es el Imperio Han, coetáneo asimismo del romano, su *Iglesia* es el budismo Mahayana y sus *Völkerwanderungen* las invasiones mongolas del siglo V de la Era cristiana.

Todas las sociedades filiadas, piensa Toynbee, han conocido el mismo mecanismo de origen, puesto que el Estado universal es la última y definitiva etapa de una sociedad vieja y el vehículo de su

desintegración. Ésta se produce como consecuencia de las presiones de dos fuerzas desiguales: una interior, más importante, la Iglesia —que trabaja con un nuevo orden de valores sociales—, y otra exterior, los bárbaros, que llenan la edad heroica.

Uniendo a las sociedades hoy vivas las que fueron sus antecesoras, helénica, siria (escindida luego en irania y árabe), indoaria y sínica, Toynbee llega a definir un total de diez, cuyo papel en la Historia han sido una fecunda cadena en el progreso de la Humanidad. Existen otras nueve, que no llegaron a fecundar: cinco en el Oriente Próximo —minoana, sumeria, hittita, babilónica y egipcia— y cuatro en América —andina, mexicana, yucateca y maya—, a las cuales llama *sociedades fosilizadas*. La sociedad ortodoxa puede subdividirse en bizantina y rusa, mientras que la extremo-oriental en china y japonesa-coreana. Esto hace un total de veintiún sociedades, que son a su vez los únicos campos históricos inteligibles.

Las sociedades son comparables entre sí porque para el historiador constituyen, como para el biólogo, no obstante las diferencias de detalle, especies de un mismo género. Esta comparación no nos dará, como en Spengler, una Historia *teórica*, rígido cuadro evolutivo al que deban necesariamente sujetarse, pero sí, en cambio, nos permitirá comprender el mecanismo que rige en muchos casos el suceder histórico.

La génesis de las civilizaciones

De las veintiún sociedades admitidas por Toynbee, seis son originarias, es decir, no proceden de otras anteriores: egipcia, sumeria, minoica, sínica, maya y andina. En ellas se encuentra el punto de arranque, el límite que separa al hombre histórico del no histórico, al civilizado del primitivo. Las seis civilizaciones han surgido de un medio ambiente prehistórico mediante un proceso que las ha hecho pasar de sociedades primitivas —objeto de estudio para antropólogos— a sociedades en evolución —objeto de estudio para historiadores—. Lo histórico en Toynbee, como en Nietzsche, no hace referencia a datos cronológicos sino a posiciones del hombre ante la vida. Importa mucho aclarar éstas, puesto que la diferencia entre sociedades primitivas y civilizadas no procede de aspectos externos, como el desarrollo de instituciones o la división del trabajo, sino de un aspecto interno, la actitud del hombre respecto a su pasado, lo que Toynbee llama *mimetismo*. En el hombre primitivo su *mimetismo* se dirige hacia el pasado, conservando de un modo rígido las costumbres ancestrales; por eso las sociedades que construye son *estáticas*. Las sociedades civilizadas se hacen en cambio *dinámicas* porque el influjo lo ejercen personalidades creadoras, capaces de romper la costra de la costumbre.

El nacimiento de una sociedad, sea filial u originaria, se debe siempre a un cambio en la mimesis: el paso de la actitud estática a la dinámica. Por eso en las de la primera clase una doble acción de proletariados interno y externo destruye a la minoría dominante, que ha hecho estática a la sociedad anterior. La falta de dinamismo equivale a la muerte. Toynbee apela al mito chino de los dos principios, *yin* estático y *yan* dinámico, para explicar su pensamiento: las sociedades tienden al *yin* conforme pierden su impulso creador; éste es el *yan*.

La dificultad estriba en saber cuál es la causa del cambio en la mimesis. Toynbee rechaza las dos soluciones supuestamente positivas, la raza o el medio ambiente favorable, pues ninguna resiste el análisis rigurosamente histórico. Examinando los mitos primitivos, observa puntos de coincidencia: la intervención de las fuerzas del mal hace que se pase de un estado *yin*, de felicidad, a otro *yan*, de dolor y al mismo tiempo de progreso. Así también la Biblia con el pecado original. Los mitos reflejan un hecho histórico: las sociedades, durante su existencia, sufren pruebas cuya superación demuestra el grado de vitalidad que poseen. La dinámica de la Historia se ejerce a través de acciones —*challenge*,

desafío o estímulo— y reacciones —*response*, respuesta, que son la trama de crecimiento de las sociedades—. Uno de estos juegos de acción y reacción, suficientemente vigoroso, provoca el nacimiento de la civilización; ésta se mantiene luego viva en tanto en cuanto es capaz de dar adecuada respuesta a los desafíos que se le proponen. En el caso de las sociedades filiales desafío y respuesta originarios están a cargo del doble proletariado interno y externo que destruye a la minoría dominante.

Los estímulos pueden ser de muy diversas clases. Toynbee estudia sobre todo los cinco siguientes:

a) *Países duros*. Los medios geográficos difíciles ejercen sobre el hombre poderosa y atractiva presión. Los hogares de las sociedades originarias se encontraban precisamente en regiones duras, los altiplanos de América o los grandes ríos con desbordamientos periódicos muy destructivos en Oriente Próximo, Medio o Lejano. La civilización nació cuando el hombre fue capaz de responder adecuadamente a estos desafíos, sujetando la tierra y el agua a un ritmo de cosechas. Los medios ambientes fáciles no permiten el avance de las civilizaciones.

b) *Tierras nuevas*. El estímulo que un nuevo suelo ejerce sobre una sociedad, máxime si este nuevo suelo está al otro lado del mar, es mucho mayor que el que puede ejercer una tierra que ha sido previamente utilizada. Toda la Historia de los Estados Unidos no es sino la gigantesca respuesta a uno de los desafíos más grandes que el nuevo suelo haya hecho jamás a una sociedad humana: el bosque, la pradera, el desierto, la montaña y luego la distancia; se ha dicho que pude reducirse al esquema de los medios de comunicación, del mocasín del indio al caballo del correo, de éste a la diligencia y al ferrocarril, al automóvil y a las aeronaves.

c) *Derrotas*. Cuando un país experimenta un revés militar, sufre al mismo tiempo un estímulo que duplica sus fuerzas. Grecia, tras las primeras derrotas contra Persia, es un ejemplo; el milagro alemán después de las dos últimas guerras, otro bien significativo.

d) *Presiones exteriores*. Son aquellos estímulos creados por la presencia de enemigos en las fronteras y constituyen uno de los motores más importantes. Toynbee examina con especial atención tres ejemplos: el de Rusia, el de Austria y el de España. Las presiones polaca y sueca del siglo XVII sobre Moscú provocaron la reacción expansiva de Pedro el Grande y, en definitiva, el nacimiento del imperialismo ruso. La gran edad heroica de la monarquía austro-húngara coincide con la presión turca sobre la cuenca del Danubio. La presión de los musulmanes sobre Europa occidental figura entre los factores más decisivos de la Historia, pues engendró una reacción que, comenzada en el siglo VIII, no se interrumpió en toda la Edad Media, dando origen a que Portugal y Castilla se expansionaran hasta los más remotos confines. Cuando la presión turca cesa y la amenaza islámica disminuye, el impulso que había sostenido a Austria y España desaparece también.

e) *Penalizaciones*. Conoce bajo este nombre a la presión que fuerzas políticas dominantes ejercen sobre grupos humanos a ellas sometidos. Tal es el caso de los esclavos en la Antigüedad, de las minorías religiosas o étnicas, como los ortodoxos bajo el gobierno turco o los judíos.

En todo caso el juego de estímulo y respuesta no es una ecuación matemática. Si bien es cierto que a mayor estímulo corresponde una respuesta más vigorosa, no siempre ésta guarda proporción con aquél. La razón es que, tratándose de una operación psicológica, depende siempre en gran medida de la capacidad del hombre y de su libertad. El estímulo debe, por otra parte, producirse dentro de ciertos límites, puesto que un exceso en la presión sobrepasa la capacidad responsiva del hombre, impidiendo su dinámica, mientras que una presión deficiente deja de provocar respuesta. Hay un «áureo término medio», saludable para la vida de una civilización.

El crecimiento de las sociedades

No todas las sociedades crecen después de nacidas. Algunas permanecen estancadas porque el estímulo del medio o de las presiones es demasiado débil o demasiado vigoroso; esto sucede con los polinesios, los esquimales, los otomanos o los espartanos. En todo caso se ha producido en ellas una división en castas que quebranta toda iniciativa creadora. Las castas son, entre los esquimales, de orden puramente natural, hombre y animal; entre los otomanos o los espartanos, el resultado del rebajamiento de una parte de los hombres, los sometidos, al nivel de las bestias. La inflexibilidad es consecuencia de un estímulo excesivo o de una respuesta insuficiente. En el caso de los polinesios el exceso procede de su larga aventura marítima: capaces de cruzar el Pacífico, no tenían fuerzas para dominarlo.

La observación del crecimiento de las civilizaciones lleva a Toynbee a consideraciones muy nuevas. No son la expansión militar ni los progresos técnicos quienes señalan el grado de salud de una sociedad, sino más bien al contrario, pues la primera es consecuencia del militarismo, que, a su vez, es síntoma de decadencia y los segundos coinciden con un retroceso en la cultura por la excesiva simplificación del pensamiento o del lenguaje. Sobre estos extremos volveremos más adelante. De este modo la extensión geográfica aparece ligada a una deteriorización de la cultura. Es indudable que los grandes Imperios —Estados universales en la expresión del historiador inglés— preceden de inmediato a fenómenos de desintegración y constituyen la etapa final en la vida de las sociedades.

El progreso verdadero en una civilización viene dado por lo que Toynbee llama, por influencia griega, una *etherialización* o, lo que es lo mismo, una constante disociación de minorías selectas. Mientras conserva la capacidad suficiente para responder a los estímulos, más internos que externos, la civilización crece; la decadencia procede de un cambio de términos. A diferencia de Spengler y coincidiendo con Bergson, Toynbee considera que una civilización es campo de acción para los individuos que la componen. Luego el problema de crecimiento o decadencia es moral y no físico; depende sobre todo de sus miembros. Una sociedad se conserva sana en tanto que los individuos o las minorías tienen la iniciativa del mimetismo y hacen que la masa les siga. Pero la acción directiva se ejerce mediante fases alternadas, a las que Toynbee llama *withdrawd and return*, retirada y retorno. En todos los grandes hombres existe un período de oscuridad, reflexión y meditación antes de que surjan a la luz para ilustrar a los demás. La retirada de Jesús al desierto antes de comenzar sus predicaciones es tan sólo la muestra más excelsa de este principio.

La *etherialización* y el *withdrawal and return* se aplican del mismo modo a los individuos que a los grupos dentro de una sociedad, a los cuales Toynbee denomina *subsociedades*. Por eso en cada civilización existe un turno mediante el cual se renuevan los elementos directivos, pues la acción de éstos ha de precederse de un período de retirada. Atenas se retira del seno de la sociedad helénica en el siglo VIII a. de J. C. para surgir pujante dos centurias más tarde. Italia se reduce a un plano político secundario en el siglo XIII para ilustrarse a sí misma y luego fecundar a Europa en los siglos XV y XVI. El «espléndido aislamiento» de Inglaterra ha permitido a este país ejercer luego un liderato. Ejemplo que nos toca más directamente, el aislamiento de España durante toda la Edad Media sirve para que se alce luego a la hegemonía del mundo.

El colapso de las civilizaciones

Refiriéndose al declinar de las civilizaciones, Toynbee utiliza un término —*breakdown*, quebranto— que resulta poco preciso en castellano. Este quebranto se produce cuando, por falta de

etherialización, el proceso de crecimiento se detiene; quiere decir que la relación de sana mimesis entre minorías y masas queda rota y las minorías directivas se convierten en minorías dominantes. Su opinión constituye un cambio radical en las apreciaciones que los historiadores habían hecho y devuelve al terreno de la voluntad y capacidad humanas la causa de la decadencia de las civilizaciones. Pues, a menos que vuelva a producirse una nueva *etherialización*, el detenimiento anuncia a corto plazo la desintegración.

Consciente de la novedad de la teoría, Toynbee se preocupa de analizar las soluciones deterministas para rechazarlas; en especial de Spengler, cuya radical doctrina acerca de la pura naturaleza biológica de las culturas ha llevado a eliminar toda idea de responsabilidad del hombre en la Historia. Las sociedades no son nada de cuanto Spengler afirmaba: para un historiador constituyen campos inteligibles; para el hombre son el ámbito en el que ejerce su actividad cierto número de existencias humanas.

Prácticamente, todas las teorías formuladas acerca de una decadencia provocada por causas ajenas a la voluntad del hombre pueden agruparse en cuatro: la que alude a la vejez de la tierra, la que se funda en el agotamiento de las razas —Flinders Petrie había afirmado que sólo inyecciones de sangre fresca podían provocar una renovación— y las que comparan a las civilizaciones con organismos vivos, como Spengler, o las sujetan a términos de evolución natural. Toynbee demuestra la falsedad de las mismas con numerosos ejemplos y concluye que en modo alguno puede admitirse que el derrumbamiento de las sociedades pueda ser ajeno al comportamiento de sus individuos. La decadencia acompaña siempre a una pérdida de dirección sobre el medio ambiente físico, lo que hace que muchas veces se haya creído ver en ella la causa cuando realmente es sólo consecuencia. Gibbon pudo ver que la caída del Imperio romano se produce a través de la migración de los bárbaros y el desarrollo del Cristianismo, pero no supo comprender que estos dos fenómenos eran efectos y no antecedentes. Del mismo modo la incapacidad técnica: la selva domina a la ciudad, las vías se abandonan, los canales de riego desaparecen cuando la minoría dominante ha perdido la dirección de la sociedad.

Es probablemente su análisis del colapso de las civilizaciones el aspecto más importante de la doctrina de Toynbee. Puesto que el crecimiento de las mismas es el proceso de autodeterminación, sólo el cese de ésta puede provocar el colapso; parece que las dos causas más importantes son la mecanización del mimetismo y la rigidez de las instituciones (*intractability*, en el lenguaje de Toynbee). El mimetismo actúa correctamente cuando las masas imitan y siguen a la minoría creadora; tal relación puede invertirse y ser entonces la minoría quien imita a la masa en sus gustos e ideas. Cuando esto sucede, la minoría deja de ser creadora para ser mecánica y se sostiene tan sólo por la fuerza, económica, política o militar. Las masas descienden al nivel de un proletariado ajeno a la marcha general de la civilización, distanciado y enemigo de la minoría, en la que ve sólo un instrumento de dominio. La esclerosis de las instituciones aparece en relación con este mismo fenómeno.

La estructura de la sociedad está sujeta a cambios, los cuales proceden de la aparición en ella de nuevas fuerzas o nuevos elementos humanos. En cada ocasión esta sociedad necesita un reajuste y puede entonces reaccionar de tres maneras: realizando una *síntesis armoniosa*, lo que equivale a adaptar las viejas instituciones a la nueva situación; una *revolución*, que significa romper los antiguos moldes; o una *enormidad*, conservando en todo su vigor las instituciones y oprimiendo a las fuerzas nuevas que tratan de abrirse camino. La síntesis significa continuidad en el crecimiento, la revolución entraña riesgos y puede conducir al colapso, la enormidad indefectiblemente lo provoca. La rigidez de las instituciones es, sin duda, el gran mal de las sociedades. La Historia demuestra que no pueden usarse «las viejas botellas para recibir el vino nuevo».

El endurecimiento de las instituciones, signo de vejez, es un fenómeno complejo que se relaciona con ciertos aspectos de la psicología colectiva. Exhumando sus recuerdos de historiador helenista, Toynbee alude a la némesis de la creatividad que amenaza a toda civilización en desarrollo. La experiencia nos demuestra que un grupo humano que ha respondido satisfactoriamente a un estímulo pocas veces responde de la misma manera al estímulo siguiente. Parece ser causa de tal fenómeno el orgullo que engendra la victoria: el hecho de haber triunfado de un desafío-estímulo mueve a los miembros de una sociedad a convertir en arquetipo inconmovible las instituciones —en el sentido más amplio de la palabra— vigentes en el momento en que la victoria fue conseguida. Así lo que es efímero se «idoliza», resistiéndose definitivamente al cambio. Éste es el caso de Israel, incapacitado para aceptar el Nuevo Testamento, o el de los estados italianos del Renacimiento, o el de España a partir del siglo XVII. Los impulsos nuevos parten de elementos nuevos también. Piamonte y Prusia, zonas consideradas como secundarías, son las que hacen la unidad italiana y alemana; los Estados del Oeste sustituyen a los del Norte en América, lo mismo que éstos suplantaron a los del Sur después de la guerra civil. A veces no es una época —*idolización de un efímero mismo*, según Toynbee— sino una institución concreta —la *polis* en Grecia— o una técnica —el arte de la guerra— lo que se idoliza. En todo caso los resultados son muy semejantes: la intoxicación de la victoria conduce al abandono de la autodeterminación.

Desintegración de las civilizaciones

El colapso de una civilización va seguido por su muerte, pero no siempre; parece como si, cuando el crecimiento se detiene, quedasen a la sociedad dos alternativas: una su desintegración, más frecuente, y otra su petrificación, de la que Egipto y China son buenos modelos. De todas formas la desintegración es un proceso largo en tres fases que, como sabemos, preludian el nacimiento de una nueva sociedad afiliada: época de turbaciones, Estado universal e interregno. La existencia de una alternativa excluye la necesidad de la decadencia en la forma presentada por Spengler.

El signo de la desintegración es sobre todo un cisma en el cuerpo social, que se divide en tres grupos antagónicos: la minoría dominante; el proletariado interno, que se siente extraño a sus dominadores, y el proletariado externo, los bárbaros que pierden el respeto a la civilización que antes actuaba como guía. Cada uno de estos tres sectores disociados crea su propia obra: la minoría funda el Estado universal, el proletariado interno crea la Iglesia, el proletariado externo ejecuta las *Völkerwanderungen*. Naturalmente, Toynbee recurre con preferencia al modelo de la desintegración de la sociedad helénica, la mejor conocida por él y también la más importante desde nuestro punto de vista.

El análisis de cada sector ofrece características más complejas de lo que a menudo se piensa. Una minoría dominante no se compone solamente de militares, aunque a veces parezca dar carácter al conjunto, sino en igual medida de administradores y juristas, y de filósofos que proporcionan ideología al sistema. Cumple su función creando un Estado universal en el que ve la solución a los problemas cuando en realidad los suspende. El Imperio romano fue el modelo más típico y, bajo él, se produjo la acelerada desintegración de la sociedad helénica.

El proletariado interno en esta misma sociedad estaba compuesto de gentes de muy diverso origen: ciudadanos de los estados helenísticos —que habían conocido ya un género importante de tensión social— arruinados por las conmociones políticas y por los cambios económicos, pueblos mediterráneos vencidos y descendientes de esclavos que las guerras proporcionaran en gran número. Las reacciones del proletariado interno empiezan por ser violentas, pero luego se forjan en él «altas

religiones», especialmente cuando intelectuales —procedentes en ocasiones de la propia minoría dominante— les influyen. Es posible que «por la continuada vitalidad del Cristianismo» el proletariado moderno no derive hacia una nueva religión. En este aspecto conviene recordar que Toynbee considera el materialismo marxista tan sólo como renovación de un viejo mito.

Cuando una civilización está en auge, su influencia se ejerce poderosamente sobre los pueblos que la rodean de un modo similar a como las minorías influyen sobre la masa de población en el interior. Pero cuando el crecimiento se detiene, estos pueblos exteriores se hacen hostiles y se convierten en bárbaros en el sentido más amenazador de la palabra; ellos constituyen entonces el proletariado externo y la civilización tiende a defenderse de su ataque encerrándose tras una rígida frontera, un *limes*. Cuando el *limes* se rompe, los bárbaros penetran en el viejo solar haciendo uso de su fuerza; el movimiento migratorio, *Völkerwanderungen*, engendra una literatura heroica.

El proceso desintegrador de una sociedad es lentísimo y puede ser previsto en todas sus partes. Comienza con un tiempo de turbaciones que, en la sociedad helénica, arranca de la segunda guerra entre Cartago y Roma. La disociación interior y exterior conduce a la constitución de un Estado universal mediante luchas que son tanto de conquista como civiles y que parecen seguir un ritmo oscilante de tres tiempos y medio. Toynbee considera probablemente que, una vez creado el Estado universal, la desintegración de la sociedad resulta inevitable.

El «cisma» del alma

La desintegración no se cumple tan sólo en la sociedad sino también en los individuos que la componen; parece incluso que el cisma en el cuerpo social no es sino el reflejo de un cisma del alma de los hombres que abandonan sus líneas de conducta creadoras para refugiarse en dos extremos, uno pasivo y otro activo. Recurriendo a un símil militar, Toynbee explica que cuando se rompe la disciplina del regimiento, unos huyen para salvar su vida y otros se arrojan a acciones extremadamente heroicas, individuales y más allá del deber. La actitud pasiva es un abandono a todo placer y a todo estímulo, que abriga la convicción de que la naturaleza es en sí misma creadora. En la crisis de la sociedad helénica dio el epicureísmo. La actitud activa, que produce mártires, cree que la naturaleza es un obstáculo para la libre creación y trata de reprimir las tendencias naturales mediante un rígido y puritano autocontrol. En la sociedad helénica dio el estoicismo. El hombre acaba pensando que las fuerzas del mal han tomado la ofensiva y la decadencia no tiene remedio, o exaltando su conciencia de culpabilidad y tratando a todo trance de superar individualmente tal conciencia. En todo caso se llega, por esta división de tendencias, a una disociación humana y a una pérdida de la creatividad.

En la escala de los valores la actitud pasiva y la activa coinciden en el abandono de la forma: expresionismo y abstracción en el arte son sus consecuencias. Pero la actitud pasiva conduce a la promiscuidad, mientras que la activa tiende a la unidad.

La promiscuidad se produce cuando la minoría dominante, perdida la noción de su potencia creadora, adopta los modos del proletariado interno y externo, sus gustos y sus aficiones. Se manifiesta de cuatro maneras: *a)* vulgaridad y barbarismo en las maneras; *b)* barbarización del arte; *c)* confusión y promiscuidad en las lenguas, que tienden a ser un instrumento útil simplificado al servicio de las masas y no a servir fielmente al pensamiento; *d)* sincretismo filosófico y religioso, lo que es un esfuerzo de compaginar la filosofía de la minoría dominante con la religión del proletariado interno.

La postura activa, que trata de llevar a la unidad, se manifiesta, en un sentido político, en la tendencia a crear los Estados universales; en un sentido religioso, en la tendencia a someter todas las verdades a un único Dios verdadero; en un sentido científico, en la tendencia a explicar todos los

fenómenos por una sola ley cósmica. Políticamente el colapso de las civilizaciones, al endurecer la arquitectura institucional, deriva a poderes únicos, generalmente «salvadores» con espada. Estos sustituyen a la antigua minoría creadora y encabezan la minoría dominante. Su papel puede ser decisivo porque a ellos toca escoger entre los pocos caminos posibles.

Un dirigente en época de desintegración emplea normalmente la fuerza. Su misión le aparece como encaminada a salvar del colapso a la sociedad y, por lo común, se orienta en uno de estos dos sentidos: o trata de perpetuar las formas de vida y pensamiento que proceden del pasado, *arcaísmo*, o intenta romper con ellas intentando un proceso revolucionario que se despegue por completo del pasado, *futurismo*. Ambas tendencias son erróneas y conducen al fracaso porque paralizan aún más el crecimiento o porque destruyen el hilo de la vida. Pero Toynbee piensa que existe un tercer camino, intermedio entre el arcaísmo y el futurismo: consiste en elevarse por encima de las instituciones transfigurándolas. Esta transfiguración, *palingenesia* en el lenguaje, de Toynbee, es la verdadera salvación, porque conduce a una forma nueva de sociedad. Aquí es en donde se afirma todo el pensamiento del historiador inglés: la desintegración no es inevitable.

La crisis de la civilización occidental

En otras obras, además de *Un estudio de Historia*, especialmente en *La civilización puesta a prueba*, Toynbee se ha enfrentado con el problema de la crisis en la sociedad occidental. En el ritmo de quiebra de las civilizaciones, el Estado universal es una unión después de un tiempo de separación en la época de las perturbaciones. No hemos llegado aún a la creación del Estado universal —Napoleón e Hitler son dos intentos fallidos—, pero estamos muy avanzados en el tiempo de turbaciones, que comenzaron con las guerras de religión y han continuado con las guerras nacionales. Normalmente la muerte de una civilización se produce después de tres oscilaciones y media, derrotas y recuperaciones parciales. Toynbee llama derrota a la insuficiencia en la respuesta a un estímulo. La sociedad occidental sufrió una primera derrota cuando no supo responder, sino con la guerra, al problema creado por la crisis religiosa del siglo XVII. Hubo una parcial recuperación en el siglo XVIII cuando la tolerancia creó las bases de una estabilidad social, pero una segunda derrota se ha producido en el siglo XIX con las guerras nacionales. Ahora nos encontramos en un segundo término de recuperación y se apunta la tendencia a la unidad.

Pero Toynbee no admite, como Spengler, la necesidad de la muerte de las civilizaciones. El futuro es incierto porque depende de la forma en que los hombres sepan responder a los desafíos actuales o futuros. Es factible que la sociedad cristiana occidental, que posee una plena conciencia de su historicidad y que cuenta con medios de acercamiento incluso material entre los hombres, se transfigure en la Gran Sociedad que abarque a toda la especie humana. Es posible también que el contacto entre las religiones haga a éstas abiertas y las mueva a considerarse formas distintas de alcanzar la verdad renunciando al exclusivismo. En tal caso el crecimiento de la civilización occidental podría continuarse.

Negándose a presentar cualquier predicción sobre el futuro, Toynbee no nos dice si considera inminente la creación de un Estado universal, aunque sí admite que el programa de la unidad mundial a la que se tiende podría obviarse con sólo admitir la creencia en la unidad de Dios, válida para todas las religiones. Seguramente es lícito replicar, como hace Mumford, que tal creencia por sí sola es insuficiente. Pero en cambio forzoso resulta admitir que la sociedad occidental, al penetrar al mundo todo con sus técnicas, ha inaugurado dos circunstancias nuevas, de espacio y tiempo, con las cuales habrá que contar en el futuro: de espacio, porque las comunicaciones rapidísimas aseguran hoy cierta

forma de unidad; de tiempo, porque —Toynbee mismo es una prueba— la sociedad occidental ha conseguido darse a sí misma una conciencia histórica. El uso que las generaciones futuras puedan hacer de esta conciencia es todavía una incógnita; no parece, sin embargo, difícil admitir que, mediante ella, la Humanidad haya aprendido a curar las enfermedades que herían de muerte a las civilizaciones. Los últimos volúmenes de *Un estudio de Historia* concluyen con el estudio de la Gran Sociedad que va a nacer de la transfiguración de la sociedad cristiana occidental y en la que las grandes religiones, que contienen revelaciones parciales de la verdad, cooperen a la construcción de una base para toda la Humanidad.

XIV.
LA CRISIS DE LA
CONCIENCIA HISTÓRICA

Necesidad de una revisión

La influencia que estos grandes juicios acerca de la Historia han tenido sobre nuestra sociedad occidental queda fuera de toda duda. Con su análisis hemos tratado de demostrar dos cosas: que todos tienen pretensiones de explicación total, y que ninguno lo consigue. Marxismo, positivismo y racismo fueron, en el siglo XX, conformadores de grandes sistemas políticos y sociales; el último de ellos sirvió para alimentar la hoguera de la segunda guerra mundial, y aunque aparentemente haya desaparecido, se nos antoja a veces que vive soterrado, esperando nuevas circunstancias favorables. El grado de tecnificación alcanzado es tal que parece triunfar incluso del verdadero interés del hombre, su crecimiento moral. Es una máquina computadora y no un futurólogo especulador la que ha podido predecir para dentro de unos años el exterminio de la Humanidad, a menos que se remedien las directrices económicas, se detenga el envenenamiento del agua y del aire, se restablezcan sistemas ecológicos y se ponga un freno al erotismo, la agresividad y la violencia.

Al historiador actual, sobre todo al europeo, se le interroga acerca de cuál debe ser el futuro. Nada más natural; muchos piensan que el oficio de la Historia consiste en hacer previsiones hacia el porvenir. Aunque esta convicción sea errónea —nuestro trabajo consiste en explicar el presente, utilizando el factor tiempo—, hay mucho de legítimo en la pregunta que se hace, concretamente en Europa, acerca de si no hemos llegado ya a un punto desde el cual resulta imposible el retorno. Positivistas y marxistas coinciden en el deseo de soslayar la respuesta; para ello eliminan, como arqueología, todo el suceder humano de más de un siglo, tratando de reducirlo a mera erudición. Pero los verdaderos historiadores saben muy bien que las raíces de la cultura han de buscarse muy arriba, remontando la corriente del río. Los clamores en favor de una historia «total» no deben interpretarse sólo en función del espacio sino también del tiempo.

Desde que, en mayo de 1945, se produjo el hundimiento del III Reich, Europa se ha visto reducida a los límites, aproximadamente, que tuviera en la época de Carlomagno. El desasosiego, la amargura y la violencia reinantes son señales de un desorden íntimo que mueve a los historiadores de buena fe a preguntarse si, en la interpretación del suceder histórico, no habremos cometido algunos errores graves, de aquellos que se pagan con creces. De hecho advertimos en Europa una clara crisis de su conciencia, es decir, una duda acerca de su pasado al mismo tiempo que una demanda de revisión de algunos juicios de valor respecto a lo que ella ha significado en el mundo. Los políticos tratan de sustituir esta conciencia histórica por otra comunitaria y actual, hecha de intereses económicos y cimentada por medio de conferencias y de programas. Pero esta nueva amalgama de intereses no puede resistir la más ligera crisis. Una conciencia histórica, que es la que hace a los pueblos, resulta de la subordinación, sometimiento y obediencia a principios que se consideran comunes, ventajosos y superiores, y no puede ser nunca sustituida por el juego de intereses o su coincidencia.

Los historiadores tenemos que aceptar nuestro tanto de culpa; las exageraciones de una crítica desmitificadora han producido, en muchos casos, fenómenos de ruptura del hombre con su pasado, como si la libertad consistiera en la insolidaridad en relación con la herencia recibida. La evolución del

concepto mismo de la libertad resulta tremendamente esclarecedora. Constituye una de las esencias de la europeidad y dio tema a interminables discusiones entre filósofos y teólogos. La libertad es, en sí, una cualidad que Dios ha puesto en el hombre, cuando le creó a «imagen y semejanza» suya, la cual le exige tomar constantemente decisiones asumiendo la responsabilidad de ellas. Pero ahora, al secularizarse la conciencia, se pretende convertir la libertad en signo de autonomía del hombre frente a Dios y frente a los otros hombres. Se ha objetivado; se ha convertido en una «cosa» exterior al hombre, un bien, de disfrute cuantificable cuya posesión debe permitir al hombre hacer lo que quiere. Cuanto mayor sea la parcela de esta «libertad» que pueda controlar, mayor será su poder, su autonomía, su éxito. Por eso puede darse el contrasentido de presentar como libertad la dictadura de las mayorías.

Algunas rectificaciones

Muchas afirmaciones que se hicieron, con aire dogmático, en los últimos siglos, han sido ya destruidas por el progreso mismo del saber científico. Nada nos garantiza que muchas otras de las que actualmente se presentan con la misma pretensión no hayan de seguir el mismo camino. Al revisar a fondo las grandes doctrinas que sirvieron de plataforma a las interpretaciones de la Historia tendremos que sacrificar algunas ilustres figuras. Pero nadie se engañe: si el providencialismo ingenuo de Bossuet, que tanto regocijaba a Voltaire, ha de ser sustituido, también la Filosofía de la Historia volteriana, ilustrada, instructiva, amable incluso para las damas de buena sociedad, se encuentra en el museo de las curiosidades antiguas. La primera confesión que el historiador, en cuanto científico, debe hacer, se refiere a la provisionalidad de sus conclusiones.

No es cierto, en primer término, que tengamos que sustituir la noción cristiana de un mundo creado y finito por otra de universo infinito. Los descubrimientos de la física atómica y la comprobación de que el espectro producido por las estrellas se desvía hacia el rojo permiten formular la hipótesis de un universo en expansión, cuyo origen se situaría entre los cinco y seis mil millones de años. Esta hipótesis parece fundamentar otra de creación prolongada de materia a partir de un principio. Tampoco la ley de Newton puede seguir llamándose universal, pues sólo es válida dentro de ciertos límites. Nuestra galaxia, de un diámetro de 100.000 años luz, forma parte de un grupo de dieciocho que suman millones de estrellas. Todo esto adquiere unas dimensiones capaces de alienar la mente humana. Pero lo enorme, medido con los patrones de nuestra insignificancia, no es lo infinito; canta, a lo sumo, la gloria infinita de Dios.

Las exploraciones llevadas a cabo dentro del sistema solar parecen llevar a la conclusión de que, dentro de él, los hombres son las únicas criaturas racionales y conscientes. Ningún dato, excepto los que nacen de la fantasía, poseemos acerca de otros seres semejantes en otros sistemas. Nuestros autores de ciencia-ficción colocan a sus Micromegas tecnificados en la nebulosa Andrómeda, que está, probablemente, a 2,2 millones de años luz. También contradicen los modernos científicos, como Dirac, la teoría de Laplace acerca de la deriva de los continentes. Según ellos, las costas de los océanos revelan los desgarrones que se produjeron en una corteza que, primitivamente, envolvía la tierra por completo, antes de que Dios, el tercer día del relato del Génesis, decidiera separar lo seco de lo húmedo.

Esta ciencia actual parece empeñada en señalar límites allí en donde antes trabajaba para borrarlos. El optimismo del siglo XIX, que se apoyaba en una excesiva confianza en las posibilidades del hombre, ha sido abandonado. No encontramos ninguna razón para admitir como verdad demostrada el principio que elaboraron Voltaire y Feuerbach, según el cual el nombre ha «inventado» a Dios haciéndole a semejanza suya. Tal afirmación se encuentra tan sólo en los postulados dogmáticos del

marxismo. Pero incluso los ateos se conforman con decir que se trata de una hipótesis imposible de comprobar. El desarrollo de la ciencia y el empequeñecimiento del hombre, en vez de alejar de Dios, parecen reclamar su presencia. La teoría de Einstein que considera el tiempo como la cuarta coordenada, nos aproxima a la filosofía de San Agustín que lo consideraba como una criatura de Dios.

Tampoco el antropocentrismo está en condiciones de conservar sus posiciones. Cada vez más, ciencia y arte se ven obligados a recurrir a explicaciones que exceden a la razón humana y demuestran la pobreza de un absoluto racionalismo. El hombre aparece como destinatario del mundo y meta de la historia, pero completamente distinto de su Creador. Al deificarle, la Ilustración, que desencadenó el proceso secularizador de la cultura a cuyas últimas consecuencias asistimos, puso en marcha un dogmatismo más rígido e intolerante que aquel que decía combatir; exigía que todo se sometiera sin excusa al dominio de la razón. Pero hoy sabemos, mejor que nunca, cuán falsa es cualquier pretensión de hacer del hombre la medida de todas las cosas. Sócrates combatió a Protágoras por defenderla.

Historia y naturaleza

La Creación —el mundo en que vivimos— se presenta bajo dos formas de comportamiento: como naturaleza y como historia. Sólo en el hombre se da la singularidad de que, poseyendo naturaleza «biológica», se comporta como un ser «histórico». Esta singularidad puede calificarse de gloriosa y fecunda pero también de peligrosa y terrible. Ciertos biólogos actuales, empujados en parte por los excesos del especialismo, tienden a negar esta dualidad y a considerar que en el hombre todo es pura biología, aunque sea de calidad superior. El hombre es, apenas, un «mono desnudo» y su conducta no tiene por qué regularse con normas diferentes de las que sirven a las demás especies. La Humanidad, considerada como género, sería sólo culminación cualitativa de la evolución biológica pero no esencialmente distinta de los primates. Desde luego que estas teorías son nuevas formas de materialismo, no dialéctico; conducen a la anulación de las reservas íntimas de la persona.

Nuestra cultura europea, hija del Cristianismo, ha afirmado siempre que el hombre posee, a diferencia de los demás seres, un soplo luminoso del espíritu que le hace cooperador de la Creación. Por eso es un ser histórico. El comportamiento característico de la naturaleza es la repetición y, por tanto, el sometimiento al tiempo. Su norma de conducta se expresa en los sistemas ecológicos que, de una manera infalible y maravillosa, aunque pasiva y mecánica, conservan la vida en un determinado ámbito. Se repiten mecánicamente y son cerrados al progreso. Su contemplación —la rueda de Krsna— engendra el pesimismo de la filosofía hindú que considera a la vida como una terrible cadena de la que sólo el *nirvana*, la aniquilación, puede librarnos.

El comportamiento característico de la historia es, por el contrario, cambio, lo cual supone dominio sobre el tiempo y, en cierto sentido, creación innovadora. Por eso para un teólogo cristiano, la historia es una de las formas de Revelación divina. Su trayectoria lineal la hace irrepetible. Los que se repiten, a veces, son meros aspectos externos. Esta trayectoria se refleja en la conciencia del hombre como un pulso vital. Por eso a él le parece que hay tiempos especialmente densos, lentos, mientras otros resultan diluidos y rápidos. Quiera o no, el hombre se encuentra inserto en ella, depende de su tradición, esto es, lo que ha recibido. Bien es verdad que su libertad le permite rechazar la herencia, pero en este caso, advertía Burckhardt, lo que le espera es tan sólo el desastre.

La libertad del hombre, esencia de su historicidad, tiene aspectos terribles. Por dominar el tiempo y el instinto, el ser humano puede penetrar con su apetito en los sistemas ecológicos y destruirlos. También puede repararlos. La elección entre dos posibles acciones, una consumidora y destructora, la

otra conservadora y fecundante, pertenece en él al campo de las decisiones morales. Es ahí en donde debe cargarse el acento.

Insuficiencia de las respuestas

Pienso que este libro ayudará a comprender que la crisis de la conciencia histórica no es muy reciente. Su punto de partida estuvo en un empeño excesivo en someter las ciencias históricas a los principios válidos únicamente para las ciencias naturales, tratando de objetivarlas. Pero la tendencia al análisis condujo lentamente a un aislamiento de los elementos vitales de nuestra cultura, a una pérdida de la consciencia de formar parte de ella como de un todo. Al advertirse el fenómeno surgieron las preguntas. Como los historiadores se negaron a darlas, o se creyeron incapacitados para ello, surgieron los ideólogos. Es sintomático que los grandes movimientos de nuestros días tengan, en su origen, determinadas interpretaciones de la historia. Sobre todo tres:

a) Idealistas y positivistas ofrecieron paralelamente la primera respuesta. No nos preocupemos porque estamos progresando y los desajustes se deben tan sólo a que no hemos sabido librarnos del lastre del pasado El hombre va a ser cada vez más sabio y por ello más rico y en consecuencia más feliz. La meta de la Historia está en el presente, hoy mejor que ayer aunque peor que mañana. En eso consiste el progreso. La democracia es solución universal. En el futuro la ciencia sin límites hará que desaparezcan los tiranos y las guerras. En este idílico jardín ha arraigado el capitalismo.

b) La segunda respuesta la dieron en 1848 Carlos Marx y Federico Engels. La Humanidad arrastra un pecado original que es la existencia de la propiedad privada. Ella rompió el estado primitivo y perfecto del hombre que, por naturaleza, es comunista, iniciando la división de los hombres en dos clases antagónicas que, con diferentes nombres, luchan perpetuamente entre sí. Aún nos queda por sufrir un tanto antes de que las clases sean destruidas por medio de la dictadura del proletariado, a fin de entrar en un placentero sistema ecológico particular. El socialismo no es sino una etapa transitoria y provisional hacia el comunismo.

c) La tercera respuesta vino, entre otros, de Flinders Petrie y de Oswaldo Spengler. No nos engañemos con falsas esperanzas porque «esto» no tiene arreglo. Cada cultura es a modo de un ente biológico con una vida media aproximada de mil años. La nuestra está a punto de cumplir su edad y debe prepararse para morir. De su muerte podrá surgir, si se encuentra una nueva moral, la cultura del próximo milenio. Mezclando un poco de esta doctrina con la «voluntad de poder» de Nietzsche y con algo de racismo, obtendremos el nacional-socialismo.

Convengamos en que los resultados han sido más que decepcionantes. El progreso científico y técnico no ha traído la paz sino la opulencia para algunos pueblos, el consumo y, finalmente, el erotismo y la violencia como elementos desintegradores. Tampoco ha cesado la lucha de clases sino que, con el triunfo de la revolución, se genera un nuevo sector de privilegios, los miembros del Partido que guardan proporcionalmente relación numérica con las antiguas aristocracias. Tampoco ha aparecido una nueva moral sino más bien el desesperanzado abandono de la antigua.

Reflexiones finales

Aunque sea cierto que no estamos en condiciones nunca de predecir el futuro, sí cabe exigir a los historiadores reflexiones en voz alta acerca de las consecuencias de su trabajo. Tres me parecen sumamente oportunas en esta hora que nuestra cultura ha comenzado a vivir.

Es indudable que vivimos en una sociedad de masas en la cual se desborda el consumo y se anteponen los derechos a los deberes. La vida, considerada como respuesta libre y responsable a los problemas del hombre, se ha relajado. La técnica predomina absolutamente sobre la ciencia. Cuando los gobiernos hablan de promocionar la investigación no están pensando en el descubrimiento de verdades a secas sino de verdades «útiles» aunque sea por razón de su prestigio. Por eso se confunde muchas veces la investigación con la prestación de servicios. Las ciencias humanas son sistemáticamente menospreciadas.

Esto nos ha ayudado a comprender que la pervivencia y el crecimiento de una cultura están presididos por un hecho ético: la capacidad del hombre para aceptar su pasado y dar respuestas válidas a los nuevos problemas que su propio tiempo le depara. Es muy significativo que la decadencia de todas las culturas hasta hoy conocidas haya venido acompañada por estos dos síntomas: la pérdida de capacidad de respuesta y el repudio del pasado que se hereda.

En los últimos decenios el hombre ha alcanzado una capacidad de consumo superior a la que la naturaleza tiene para reparar las fuerzas gastadas. Ha perdido el sentido moral de la pobreza y no se reduce a usar sino que destruye. Tal es la causa de fuertes tensiones y también de la crisis energética que, ni puede atribuirse sólo al petróleo, ni considerarse como de «coyuntura corta». Pero los historiadores conocen precedentes, especialmente dos, la del siglo III y la del siglo XIV. La primera condujo a la ruptura total de la sociedad, la desaparición del Imperio romano y largos siglos de miseria y hambre. La segunda pudo ser remontada mediante refuerzos de autoridad y búsqueda de nuevas fuentes de riqueza.

El hombre europeo está necesitado de un gran acto de reflexión moral, en el cual alcanza a los historiadores cristianos una importante responsabilidad. Durante años han permanecido un poco en la sombra, como si su condición de compromiso con la fe hubiera de ser escondida en lo íntimo de la conciencia, en vez de colocar a Cristo en la cumbre de toda la Historia. Ha sido Cullmann, teólogo protestante, el que ha llamado la atención sobre este contrasentido: ningún historiador tiene derecho a llamarse cristiano si reduce al Señor al nivel de un excelso personaje humano, el más importante de todos. Pues Cristo afirmó de sí mismo que era el Mesías, Hijo de Dios, y que había resucitado para demostrar esta verdad.

Al historiador cristiano no le asiste el derecho de negar, aunque sea en hipótesis, ni una sola de las verdades de la fe; tiene en cambio la obligación de explicar desde ella el sentido que cobra la Historia. Dios gobierna al mundo, por medios que entendemos mal, pero cuyos resultados forman una secuencia lógica y no dialéctica, y conduce al hombre hacia un encuentro con Cristo —«perfectus Deus, perfectus homo»— que trasciende al tiempo. Esa esperanza del encuentro colma los deseos del hombre y es una fuerza progresiva, pues le impulsa a buscar por todos los medios su perfeccionamiento.

El Cristianismo no puede ser identificado con ninguna institución humana del tipo del Santo Imperio Romano Germánico, pues corresponde a la decisión interior de cada hombre. Ya había explicado San Agustín que los miembros de la Ciudad de Dios se distinguen por el amor a Dios con desprecio de sí mismos. Tampoco puede reducirse el Cristianismo al papel de un movimiento social, político, ideológico o revolucionario, de la especie que sea, porque su meta trasciende al mundo. Cuando las Escrituras hablan de la justicia no se refieren a una mejora de los salarios sino a las relaciones del hombre con Dios, en respuesta filial al Padre que da y conserva la existencia. La Providencia divina está manifestándose en la Historia, pero no se ha propuesto el triunfo de ninguna determinada forma de sociedad.

La Historia aparece, ante un cristiano, como el ámbito de su progreso; pero éste no se refiere a conquistas técnicas o materiales —que en modo alguno desprecia— sino al crecimiento del ser humano en su propia naturaleza espiritual. En este crecimiento entra en juego sobre todo la libertad. Dios ha entregado a los hombres, con responsabilidad que no es sólo individual sino también colectiva —en la medida en que las acciones comunitarias son resultado de iniciativas asumidas por cada uno— la plenitud de su destino. Es tan importante esta cualidad humana que le asiste incluso cuando comete la locura de negar a Dios o de destruirse a sí mismo.

BIBLIOGRAFÍA

BERR, HENRI: *En marge de l'Histoire universelle,* 2 vols., París, 1934-53.

BLOCH, MARC: *Introducción a la Historia,* México, 1957.

COLLINGWOOD, R. G.: *Idea de la Historia,* México, 1952.

DUJOVNE, LEÓN: *La Filosofía de la Historia en la Antigüedad y en la Edad Media,* Buenos Aires, 1958.

DUJOVNE, LEÓN: *La Filosofía de la Historia de Nietzsche a Toynbee,* Buenos Aires, 1957.

HUIZINGA, JUAN: *El concepto de Historia y otros ensayos,* México, 1946.

HUIZINGA, JUAN: *Sobre el estado actual de la ciencia histórica,* Madrid, 1934.

KULCZYCKY, JERZY: *Les grandes divisions de l'Histoire en fonction des lois générales du dévelopement de la société humane,* Varsovia, 1960.

LÖWITH, CARLOS: *El sentido de la Historia,* Madrid, 1956.

MARAVALL, JUAN ANTONIO: *Teoría del saber histórico,* Madrid, 1958.

MEINECKE, FEDERICO: *El historicismo y su génesis,* México, 1943.

MEYER, EDUARDO: *El historiador y la Historia antigua,* México, 1955.

MEYERHOFF, HANS: *The Philosophy of History in our time,* Nueva York, 1959.

ROWSE, ALFREDO: *The use of History,* Nueva York, 1963.

WEBER, ALFREDO: *Sociología de la Historia y de la Cultura,* México, 1948.

CLÁSICOS DE HISTORIA

http://clasicoshistoria.blogspot.com.es/

528 *La falsa vida del falsario Saavedra (relatos y refutaciones)*
527 Eusebio Jerónimo de Estridón, *Varones ilustres*
526 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*
525 Pedro Mártir de Angleria, *Décadas del Nuevo Mundo*
524 Carlos Pereyra, *Tejas: la primera desmembración de Méjico*
523 Lorenzo Zavala, *Viaje a los Estados Unidos del Norte de América en 1830*
522 Frances Trollope, *Costumbres familiares de los norteamericanos*
521 Jesse Ames Spencer, *Historia de los Estados Unidos* (2 tomos)
520 Benjamín Franklin, *Esclavos y razas (1751-1790)*
519 Alejandro Manzoni, *Historia de la Columna Infame*
518 Alejandro Manzoni, *Los novios. Historia milanesa del siglo XVII*
517 Fernando Patxot, *Las ruinas de mi convento*
516 Marqués de Ayerbe, *Memorias sobre la estancia de D. Fernando VII en Valençay*
515 Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495*
514 Conde de Robres, *Historia de las guerras civiles de España desde 1700 hasta 1708*
513 Isidoro de Sevilla, *Historia de los reyes godos, vándalos y suevos*
512 Ángel Salcedo Ruiz, *Contra el regionalismo aragonés (1918-1920)*
511 Juan Moneva y Puyol, *Disertaciones políticas (republicanas y regionalistas)*
510 Andrés Nin, *Las dictaduras de nuestro tiempo*
509 Francisco Cambó, *Las dictaduras*
508 Manuel Chaves Nogales, *La vuelta a Europa en avión; los reportajes del Heraldo*
507 Guillén de Lampart, *Proclama por la liberación de la Nueva España y otros textos*
506 Carlos Pereyra, *La obra de España en América*
505 Pedro Mártir de Angleria, *Cartas del Nuevo Mundo 1493-1525*
504 Juan Moneva y Puyol: *Política de represión y otros textos*
503 Francisco Cambó: *Un catalanismo de orden; textos 1907-1937*
502 Macalister y otros, *Palestina en 1911 (Encyclopædia Britannica)*
501 George Robinson, *Viaje a Palestina y Siria en 1830*
500 Augusto Conte, *Recuerdos de un diplomático*
499 Pere M. Rossell, *La Raza*
498 *Las razas europeas en la antropología racista. Textos, mapas y gráficos*
497 Marco Aurelio, *Soliloquios*
496 Cayetano Barraquer, *Quema de conventos y matanza de frailes en la Barcelona de 1835*
495 Francisco Raull, *Historia de la conmoción de Barcelona en... julio de 1835*
494 Eugenio de Aviraneta y Tomás Bertrán Soler, *Mina y los proscriptos*
493 Ramón Xaudaró y Fábregas, *Bases de una constitución política… y otros textos*
492 Joaquín del Castillo, *Las bullangas de Barcelona o sacudimientos de un pueblo oprimido...*
491 John Tanner, *Narración de su cautiverio y aventuras con los indios de Norteamérica*
490 Alphonse Daudet, *Tartarín de Tarascón*
489 Gustave de Beaumont, *Estado Unidos en 1831: Esclavitud, racismo, religión, tribus indias...*

488 William Jay, *Causas y consecuencias de la guerra de 1847 entre Estados Unidos y Méjico*
487 Manuel Gil Maestre, *El anarquismo, hechos e ideas*
486 Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*
485 Richard F. Burton, *Peregrinación a La Meca y Medina*
484 Romualdo Nogués, *Aventuras y desventuras de un soldado viejo natural de Borja*
483 Vicente de la Fuente, *La sopa de los conventos*
482 John Leech, *Grabados de la Historia cómica de Roma*
481 José García de León y Pizarro, *Memorias*
480 Gustavo Adolfo Bécquer, *Desde mi celda. Veruela. Costumbres de Aragón*
479 Washington Irving, *Cuentos de la Alhambra*
478 Manuel de Galhegos, *Obras varias al real palacio del Buen Retiro*
477 Évariste Huc, *Recuerdos de un viaje a la Tartaria, el Tíbet y la China en 1844, 1845 y 1846*
476 Rafael Torres Campos, *Esclavitud e imperialismo en el África árabe*
475 Rosendo Salvado, *Memorias históricas sobre la Australia*
474 Juan Fernández de Heredia, *Libro de los fechos et conquistas de la Morea*
473 *Crónica del rey de Aragón Pedro IV el Ceremonioso*
472 Plinio el Joven, *Cartas. Libro I al IX*
471 Thomas Macaulay, *Revolución de Inglaterra*
470 Manuel Fraga Iribarne, *Razas y racismo*
469 Juan Bautista Pérez, *Parecer sobre las planchas de plomo que se han hallado en Granada*
468 G. Lenotre, *Historias íntimas de la Revolución Francesa*
467 Pierre Gaxotte, *La España de los años treinta. Artículos de «Je suis partout»*
466 Lucio Marineo Sículo, *Crónica de Aragón*
465 Gonzalo de Céspedes, *Excelencias de España y sus ciudades*
464 Plinio el Joven, *Panegírico de Trajano y correspondencia con el emperador*
463 *Auca de l'Estatut de Catalunya*
462 Thomas Macaulay, *Constructores del imperio británico en la India*
461 *Los ilustrados y la esclavitud*
460 José Pascasio de Escoriaza, *La esclavitud en las Antillas*
459 Alonso de Sandoval, *Mundo negro y esclavitud*
458 Claudio Claudiano, *Elogio de Serena*
457 *Concilio IV de Toledo (año 633)*
456 Pedro Bosch Gimpera, *España, Para la comprensión de España, y otros textos*
455 Ramón Menéndez Pidal, *Lenguas y nacionalismos. Artículos y polémicas*
454 Charles Van Zeller, *Guerra civil en España. Esbozos y recuerdos*
453 Antonio Pirala, *Historia de la guerra civil y de los partidos liberal y carlista* (6 tomos)
452 Plinio el Viejo, *Hispania antigua en la Naturalis Historia*
451 Benvenuto Cellini, *Su vida escrita por él mismo en Florencia*
450 *Propaganda y doctrina. Editoriales y oros textos de la revista Escorial (1940-1942)*
449 Diego Abad de Santillán, *Por qué perdimos la guerra*
448 Nuño de Guzmán, *Jornada de Nueva Galicia y otras cartas*
447 Alfredo Chavero, *Explicación del lienzo de Tlaxcala*
446 Ramón Menéndez Pidal, *Tres artículos sobre Bartolomé de las Casas*
445 Américo Vespucio, *Tres cartas sobre el Nuevo Mundo*
444 Publilio Siro, *Sentencias*
443 Aulo Gelio, *Noches áticas*
442 Tito Lucrecio Caro, *De la naturaleza de las cosas*

441 Aurelio Prudencio Clemente, *Psicomaquia o Pelea de las Virtudes y los Vicios*
440 Luciano de Samósata, *Historias verdaderas*
439 Concepción Arenal, *La cuestión social*
438 Benjamin Constant, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*
437 Emilio Mola Vidal, *Memorias de mi paso por la Dirección General de Seguridad*
436 Manuel García Morente, *Idea de la Hispanidad*
435 Vaclav Schaschek y Gabriel Tetzel, *Viaje de León de Rosmital por España en 1466*
434 Andrea Navagero, *Viaje por España 1524-1528*
433 Georg von Ehingen, *Viaje por España en 1457*
432 Francesco Guicciardini, *Relación de España 1512-1513*
431 Santiago Ramón y Cajal, *Patriotismo y nacionalismos. Textos regeneracionistas*
430 Julián Ribera, *Lo científico en la historia*
429 Juan Gálvez y Fernando Brambila, *Ruinas de Zaragoza en su primer sitio*
428 Faustino Casamayor, *Diario de los Sitios de Zaragoza*
427 Georges Desdevises du Dézert, *Ideas de Napoleón acerca de España*
426 Wenceslao Fernández Flórez, *Columnas de la República 1931-1936*
425 Berman, Low y otros, *Antes de la catástrofe. Caricaturas políticas en* Ken *1938-1939*
424 Dolores Ibárruri “Pasionaria”, *Artículos, discursos e informes 1936-1978*
423 Gregorio Marañón, *Artículos republicanos 1931-1937*
422 Emil Hübner, *La arqueología de España*
421 Alexandre de Laborde, *Grabados del Voyage pittoresque et historique de l’Espagne*
420 Pompeyo Trogo, *Los asuntos de España*
419 Frederick Hardman, *Escenas y bosquejos de las guerras de España*
418 Fustel de Coulanges, *Alsacia alemana o francesa, y otros textos nacionalistas*
417 Theodor Mommsen, *A los italianos (la guerra y la paz)*
416 Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones*
415 *Historia Augusta. Vidas de diversos emperadores y pretendientes desde el divino Adriano...*
414 Anténor Firmin, *La igualdad de las razas humanas (Fragmentos)*
413 Fermín Hernández Iglesias, *La esclavitud y el señor Ferrer de Couto*
412 José Ferrer de Couto, *Los negros en sus diversos estados y condiciones*
411 *Textos antiguos sobre el mito de las edades: Hesíodo, Platón, Ovidio, Virgilio, Luciano*
410 Tertuliano, *Apologético*
409 Flavio Arriano, *Historia de las expediciones de Alejandro*
408 Luciano de Samósata, *Cómo ha de escribirse la Historia*
407 Vasco de Quiroga, *Información en derecho sobre algunas Provisiones del Consejo de Indias*
406 Julián Garcés, Bernardino de Minaya y Paulo III, *La condición de los indios*
405 Napoleón Colajanni, *Raza y delito*
404 Ángel Pulido, *Españoles sin patria y la reza sefardí*
403 Ángel Pulido, *Los israelitas españoles y el idioma castellano*
402 George Dawson Flinter, *Examen del estado actual de los esclavos de la isla de Puerto Rico*
401 Vicente de la Fuente, *Historia de las sociedades secretas antiguas y modernas en España*
400 Francisco Guicciardini, *Historia de Italia… desde el año de 1494 hasta el de 1532* (2 tomos)
399 *Anti-Miñano. Folletos contra las Cartas del pobrecito holgazán y su autor*
398 Sebastián de Miñano, *Lamentos políticos de un pobrecito holgazán*
397 Kenny Meadows, *Ilustraciones de Heads of the people or Portraits of the english*
396 *Grabados de Les français peints par eux-mêmes* (2 tomos)
395 *Los españoles pintados por sí mismos* (3 tomos)

394 Ramón de Mesonero Romanos, *Memorias de un setentón natural y vecino de Madrid*
393 Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Mailla, *Histoire generale de la Chine* (13 tomos)
392 Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *De la venida de los españoles y principio de la ley evangélica*
391 José Joaquín Fernández de Lizardi, *El grito de libertad en el pueblo de Dolores*
390 Alonso de Ercilla, *La Araucana*
389 Juan Mañé y Flaquer, *Cataluña a mediados del siglo XIX*
388 Jaime Balmes, *De Cataluña (y la modernidad)*
387 Juan Mañé y Flaquer, *El regionalismo*
386 Valentín Almirall, *Contestación al discurso leído por D. Gaspar Núñez de Arce*
385 Gaspar Núñez de Arce, *Estado de las aspiraciones del regionalismo*
384 Valentín Almirall, *España tal cual es*
383 *Memoria en defensa de los intereses morales y materiales de Cataluña (1885)*
382 José Cadalso, *Defensa de la nación española contra la Carta Persiana... de Montesquieu*
381 Masson de Morvilliers y Mariano Berlon, *Polémica sobre Barcelona*
380 Carlo Denina, *¿Qué se debe a España?*
379 Antonio J. de Cavanilles, *Observaciones sobre el artículo España de la Nueva Encyclopedia*
378 Eduardo Toda, *La vida en el Celeste Imperio*
377 Mariano de Castro y Duque, *Descripción de China*
376 Joseph de Moyriac de Mailla, *Cartas desde China (1715-1733)*
375 Dominique Parennin, *Sobre la antigüedad y excelencia de la civilización china (1723-1740)*
374 Diego de Pantoja, *Relación de las cosas de China (1602)*
373 Charles-Jacques Poncet, *Relación de mi viaje a Etiopía 1698-1701*
372 Thomas Robert Malthus, *Ensayo sobre el principio de la población*
371 Víctor Pradera, *El Estado Nuevo*
370 Francisco de Goya, *Desastres de la guerra*
369 Andrés Giménez Soler, *Reseña histórica del Canal Imperial de Aragón*
368 *Los juicios por la sublevación de Jaca en el diario "Ahora"*
367 Fermín Galán, *Nueva creación. Política ya no sólo es arte, sino ciencia*
366 Alfonso IX, *Decretos de la Curia de León de 1188*
365 *Codex Vindobonensis Mexicanus I. Códice mixteca*
364 Sebastián Fernández de Medrano, *Máximas y ardides de que se sirven los extranjeros…*
363 Juan Castrillo Santos, *Cuatro años de experiencia republicana 1931-1935*
362 Louis Hennepin, *Relación de un país que... se ha descubierto en la América septentrional*
361 Alexandre Olivier Exquemelin, *Piratas de la América*
360 Lilo, Tono y Herreros, *Humor gráfico y absurdo en La Ametralladora*
359 Julián Zugazagoitia, *Guerra y vicisitudes de los españoles*
358 *Revolución y represión en Casas Viejas. Debate en las Cortes*
357 Pío Baroja, *Raza y racismo. Artículos en Ahora, Madrid 1933-1935*
356 Diego de Ocaña, *Ilustraciones de la Relación de su viaje por América del Sur*
355 Carlos de Sigüenza y Góngora, *Infortunios de Alonso Ramírez*
354 Rafael María de Labra, *La emancipación de los esclavos en los Estados Unidos*
353 Manuel de Odriozola, *Relación... de los piratas que infestaron la Mar del Sur*
352 Thomas Gage, *Relación de sus viajes en la Nueva España*
351 De la Peña, Crespí y Palou, *Exploración de las costas de la Alta California (1774-1799)*
350 Luis de Camoens, *Los lusíadas*
349 Sabino Arana, *Artículos de Bizkaitarra (1893-1895)*
348 Bernardino de Sahagún, *Las ilustraciones del Códice Florentino*

347 Felipe Guaman Poma de Ayala, *Ilustraciones de la Nueva Crónica y Buen Gobierno*
346 Juan Suárez de Peralta, *Noticias históricas de la Nueva España*
345 Étienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*
344 Tomás de Mercado y Bartolomé de Albornoz, *Sobre el tráfico de esclavos*
343 Herblock (Herbert Block), *Viñetas políticas 1930-2000*
342 Aníbal Tejada, *Viñetas políticas en el ABC republicano (1936-1939)*
341 Aureger (Gerardo Fernández de la Reguera), *Portadas de “Gracia y Justicia” (1931-1936)*
340 Paul Valéry, *La crisis del Espíritu*
339 Francisco López de Gómara, *Crónica de los Barbarrojas*
338 *Cartas de particulares sobre la rebelión de Cataluña (1640-1648)*
337 Alejandro de Ros, *Cataluña desengañada. Discursos políticos*
336 Gaspar Sala, *Epítome de los principios y progresos de las guerras de Cataluña*
335 *La Flaca. Dibujos políticos de la primera etapa (1869-1871)*
334 Francisco de Quevedo, *La rebelión de Barcelona ni es por el huevo ni por el fuero*
333 Francisco de Rioja, *Aristarco o censura de la Proclamación Católica de los catalanes*
332 Gaspar Sala y Berart, *Proclamación católica a la majestad piadosa de Felipe el Grande*
331 François Bernier, *Nueva división de la Tierra por las diferentes especies o razas humanas*
330 Cristoph Weiditz, *Libro de las vestimentas (Trachtenbuch)*
329 Isa Gebir, *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y sunna*
328 Sebastian Münster, *Cosmographiæ Universalis. Mapas y vistas urbanas*
327 Joaquim Rubió y Ors, *Manifiestos catalanistas. Prólogos de Lo gayter del Llobregat*
326 Manuel Azaña, *La velada en Benicarló. Diálogo de la guerra en España*
325 François Bernier, *Viajes del Gran Mogol y de Cachemira*
324 Antonio Pigafetta, *Primer viaje en torno del Globo*
323 Baronesa D’Aulnoy, *Viaje por España en 1679*
322 Hernando Colón, *Historia del almirante don Cristóbal Colón*
321 Arthur de Gobineau, *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*
320 Rodrigo Zamorano, *El mundo y sus partes, y propiedades naturales de los cielos y elementos*
319 Manuel Azaña, *Sobre el Estatuto de Cataluña*
318 David Hume, *Historia de Inglaterra hasta el fin del reinado de Jacobo II* (4 tomos)
317 Joseph Douillet, *Moscú sin velos (Nueve años trabajando en el país de los Soviets)*
316 Valentín Almirall, *El catalanismo*
315 León Trotsky, *Terrorismo y comunismo (Anti-Kautsky)*
314 Fernando de los Ríos, *Mi viaje a la Rusia Sovietista*
313 José Ortega y Gasset, *Un proyecto republicano (artículos y discursos, 1930-1932)*
312 Karl Kautsky, *Terrorismo y comunismo*
311 Teofrasto, *Caracteres morales*
310 Hermanos Limbourg, *Las muy ricas Horas del duque de Berry (Selección de las miniaturas)*
309 Abraham Ortelio, *Teatro de la Tierra Universal. Los mapas*
308 Georg Braun y Franz Hogenberg, *Civitates orbis terrarum (selección de los grabados)*
307 Teodoro Herzl, *El Estado Judío*
306 *Las miniaturas del Códice Manesse*
305 Oliverio Goldsmith, *Historia de Inglaterra. Desde los orígenes hasta la muerte de Jorge II.*
304 Sor Juana Inés de la Cruz, *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre sor Filotea de la Cruz*
303 *El voto femenino: debate en las Cortes de 1931.*
302 Hartmann Schedel, *Crónicas de Nuremberg* (3 tomos)
301 Conrad Cichorius, *Los relieves de la Columna Trajana. Láminas.*

300 Javier Martínez, *Trescientos Clásicos de Historia (2014-2018)*
299 Bartolomé y Lucile Bennassar, *Seis renegados ante la Inquisición*
298 Edmundo de Amicis, *Corazón. Diario de un niño*
297 Enrique Flórez y otros, *España Sagrada. Teatro geográfico-histórico de la Iglesia de España.*
296 Ángel Ossorio, *Historia del pensamiento político catalán durante la guerra… (1793-1795)*
295 Rafael Altamira, *Psicología del pueblo español*
294 Julián Ribera, *La supresión de los exámenes*
293 Gonzalo Fernández de Oviedo, *Relación de lo sucedido en la prisión del rey de Francia...*
292 Juan de Oznaya, *Historia de la guerra de Lombardía, batalla de Pavía y prisión del rey...*
291 Ángel Pestaña, *Setenta días en Rusia. Lo que yo vi*
290 Antonio Tovar, *El Imperio de España*
289 Antonio Royo Villanova, *El problema catalán y otros textos sobre el nacionalismo*
288 Antonio Rovira y Virgili, *El nacionalismo catalán. Su aspecto político...*
287 José del Campillo, *Lo que hay de más y de menos en España, para que sea lo que debe ser...*
286 Miguel Serviá († 1574): *Relación de los sucesos del armada de la Santa Liga...*
285 Benito Jerónimo Feijoo, *Historia, patrias, naciones y España*
284 Enrique de Jesús Ochoa, *Los Cristeros del Volcán de Colima*
283 Henry David Thoreau, *La desobediencia civil*
282 *Tratados internacionales del siglo XVII. El fin de la hegemonía hispánica*
281 Guillermo de Poitiers, *Los hechos de Guillermo, duque de los normandos y rey de los anglos*
280 Indalecio Prieto, *Artículos de guerra*
279 Francisco Franco, *Discursos y declaraciones en la Guerra Civil*
278 Vladimir Illich (Lenin), *La Gran Guerra y la Revolución. Textos 1914-1917*
277 Jaime I el Conquistador, *Libro de sus hechos*
276 Jerónimo de Blancas, *Comentario de las cosas de Aragón*
275 Emile Verhaeren y Darío de Regoyos, *España Negra*
274 Francisco de Quevedo, *España defendida y los tiempos de ahora*
273 Miguel de Unamuno, *Artículos republicanos*
272 *Fuero Juzgo o Libro de los Jueces*
271 Francisco Navarro Villoslada, *Amaya o los vascos en el siglo VIII*
270 Pompeyo Gener, *Cosas de España (Herejías nacionales y El renacimiento de Cataluña)*
269 Homero, *La Odisea*
268 Sancho Ramírez, *El primitivo Fuero de Jaca*
267 Juan I de Inglaterra, *La Carta Magna*
266 *El orden público en las Cortes de 1936*
265 Homero, *La Ilíada*
264 Manuel Chaves Nogales, *Crónicas de la revolución de Asturias*
263 Felipe II, *Cartas a sus hijas desde Portugal*
262 Louis-Prosper Gachard, *Don Carlos y Felipe II*
261 *Felipe II rey de Inglaterra, documentos*
260 Pedro de Rivadeneira, *Historia eclesiástica del cisma de Inglaterra*
259 Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades* (6 tomos)
258 Joaquin Pedro de Oliveira Martins, *Historia de la civilización ibérica*
257 Pedro Antonio de Alarcón, *Historietas nacionales*
256 Sergei Nechaiev, *Catecismo del revolucionario*
255 Álvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y Comentarios*
254 Diego de Torres Villarroel, *Vida, ascendencia, nacimiento, crianza y aventuras*

253 *¿Qué va a pasar en España? Dossier en el diario* Ahora *del 16 de febrero de 1934*
252 Juan de Mariana, *Tratado sobre los juegos públicos*
251 Gonzalo de Illescas, *Jornada de Carlos V a Túnez*
250 Gilbert Keith Chesterton, *La esfera y la cruz*
249 José Antonio Primo de Rivera, *Discursos y otros textos*
248 *Citas del Presidente Mao Tse-Tung (El Libro Rojo)*
247 Luis de Ávila y Zúñiga, *Comentario de la guerra de Alemania… en el año de 1546 y 1547.*
246 José María de Pereda, *Pedro Sánchez*
245 Pío XI, *Ante la situación social y política (1926-1937)*
244 Herbert Spencer, *El individuo contra el Estado*
243 Baltasar Gracián, *El Criticón*
242 Pascual Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España...* (16 tomos)
241 Benito Pérez Galdós, *Episodios Nacionales* (5 tomos)
240 Andrés Giménez Soler, *Don Jaime de Aragón último conde de Urgel*
239 Juan Luis Vives, *Tratado del socorro de los pobres*
238 Cornelio Nepote, *Vidas de los varones ilustres*
237 Zacarías García Villada, *Paleografía española* (2 tomos)
236 Platón, *Las Leyes*
235 Baltasar Gracián. *El Político Don Fernando el Católico*
234 León XIII, *Rerum Novarum*
233 Cayo Julio César, *Comentarios de la Guerra Civil*
232 Juan Luis Vives, *Diálogos o Linguæ latinæ exercitatio*
231 Melchor Cano, *Consulta y parecer sobre la guerra al Papa*
230 William Morris, *Noticias de Ninguna Parte, o una era de reposo*
229 *Concilio III de Toledo*
228 Julián Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes españoles*
227 Cristóbal Colón, *La Carta de 1493*
226 Enrique Cock, *Jornada de Tarazona hecha por Felipe II en 1592*
225 José Echegaray, *Recuerdos*
224 Aurelio Prudencio Clemente, *Peristephanon o Libro de las Coronas*
223 Hernando del Pulgar, *Claros varones de Castilla*
222 Francisco Pi y Margall, *La República de 1873. Apuntes para escribir su historia*
221 *El Corán*
220 José de Espronceda, *El ministerio Mendizábal, y otros escritos políticos*
219 Alexander Hamilton, James Madison y John Jay, *El Federalista*
218 Charles F. Lummis, *Los exploradores españoles del siglo XVI*
217 Atanasio de Alejandría, *Vida de Antonio*
216 Muhammad Ibn al-Qutiyya (Abenalcotía): *Historia de la conquista de Al-Andalus*
215 *Textos de Historia de España*
214 Julián Ribera, *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana*
213 León de Arroyal, *Pan y toros. Oración apologética en defensa del estado... de España*
212 Juan Pablo Forner, *Oración apologética por la España y su mérito literario*
211 Nicolás Masson de Morvilliers, *España (dos versiones)*
210 *Los filósofos presocráticos. Fragmentos y referencias (siglos VI-V a. de C.)*
209 José Gutiérrez Solana, *La España negra*
208 Francisco Pi y Margall, *Las nacionalidades*
207 Isidro Gomá, *Apología de la Hispanidad*

206 Étienne Cabet, *Viaje por Icaria*
205 Gregorio Magno, *Vida de san Benito abad*
204 Lord Bolingbroke (Henry St. John), *Idea de un rey patriota*
203 Marco Tulio Cicerón, *El sueño de Escipión*
202 *Constituciones y leyes fundamentales de la España contemporánea*
201 Jerónimo Zurita, *Anales de la Corona de Aragón* (4 tomos)
200 Soto, Sepúlveda y Las Casas, *Controversia de Valladolid*
199 Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates segundo, o… de la guerra contra los indios.*
198 Francisco Noël Graco Babeuf, *Del Tribuno del Pueblo y otros escritos*
197 Manuel José Quintana, *Vidas de los españoles célebres*
196 Francis Bacon, *La Nueva Atlántida*
195 Alfonso X el Sabio, *Estoria de Espanna*
194 Platón, *Critias o la Atlántida*
193 Tommaso Campanella, *La ciudad del sol*
192 Ibn Battuta, *Breve viaje por Andalucía en el siglo XIV*
191 Edmund Burke, *Reflexiones sobre la revolución de Francia*
190 Tomás Moro, *Utopía*
189 Nicolás de Condorcet, *Compendio de La riqueza de las naciones de Adam Smith*
188 Gaspar Melchor de Jovellanos, *Informe sobre la ley agraria*
187 Cayo Veleyo Patérculo, *Historia Romana*
186 José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*
185 José García Mercadal, *Estudiantes, sopistas y pícaros*
184 Diego de Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe político cristiano*
183 Emmanuel-Joseph Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado?*
182 Publio Cornelio Tácito, *La vida de Julio Agrícola*
181 Abū Abd Allāh Muhammad al-Idrīsī, *Descripción de la Península Ibérica*
180 José García Mercadal, *España vista por los extranjeros*
179 Platón, *La república*
178 Juan de Gortz, *Embajada del emperador de Alemania al califa de Córdoba*
177 Ramón Menéndez Pidal, *Idea imperial de Carlos V*
176 Dante Alighieri, *La monarquía*
175 Francisco de Vitoria, *Relecciones sobre las potestades civil y ecl., las Indias, y la guerra*
174 Alonso Sánchez y José de Acosta, *Debate sobre la guerra contra China*
173 Aristóteles, *La política*
172 Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*
171 Mariano José de Larra, *Artículos 1828-1837*
170 Félix José Reinoso, *Examen de los delitos de infidelidad a la patria*
169 John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*
168 Conde de Toreno, *Historia del levantamiento, guerra y revolución de España*
167 Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana de la Divina Comedia*
166 José Ortega y Gasset, *España invertebrada*
165 Ángel Ganivet, *Idearium español*
164 José Mor de Fuentes, *Bosquejillo de la vida y escritos*
163 Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*
162 Prisco de Panio, *Embajada de Maximino en la corte de Atila*
161 Luis Gonçalves da Câmara, *Autobiografía de Ignacio de Loyola*
160 Lucas Mallada y Pueyo, *Los males de la patria y la futura revolución española*

159 Martín Fernández de Navarrete, *Vida de Miguel de Cervantes Saavedra*
158 Lucas Alamán, *Historia de Méjico… hasta la época presente* (cuatro tomos)
157 Enrique Cock, *Anales del año ochenta y cinco*
156 Eutropio, *Breviario de historia romana*
155 Pedro Ordóñez de Ceballos, *Viaje del mundo*
154 Flavio Josefo, *Contra Apión. Sobre la antigüedad del pueblo judío*
153 José Cadalso, *Cartas marruecas*
152 Luis Astrana Marín, *Gobernará Lerroux*
151 Francisco López de Gómara, *Hispania victrix (Historia de las Indias y conquista de México)*
150 Rafael Altamira, *Filosofía de la historia y teoría de la civilización*
149 Zacarías García Villada, *El destino de España en la historia universal*
148 José María Blanco White, *Autobiografía*
147 *Las sublevaciones de Jaca y Cuatro Vientos en el diario ABC*
146 Juan de Palafox y Mendoza, *De la naturaleza del indio*
145 Muhammad Al-Jusaní, *Historia de los jueces de Córdoba*
144 Jonathan Swift, *Una modesta proposición*
143 *Textos reales persas de Darío I y de sus sucesores*
142 Joaquín Maurín, *Hacia la segunda revolución y otros textos*
141 Zacarías García Villada, *Metodología y crítica históricas*
140 Enrique Flórez, *De la Crónica de los reyes visigodos*
139 Cayo Salustio Crispo, *La guerra de Yugurta*
138 Bernal Díaz del Castillo, *Verdadera historia de... la conquista de la Nueva España*
137 *Medio siglo de legislación autoritaria en España (1923-1976)*
136 Sexto Aurelio Víctor, *Sobre los varones ilustres de la ciudad de Roma*
135 *Códigos de Mesopotamia*
134 Josep Pijoan, *Pancatalanismo*
133 Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*
132 Antonio de Capmany, *Centinela contra franceses*
131 Braulio de Zaragoza, *Vida de san Millán*
130 Jerónimo de San José, *Genio de la Historia*
129 Amiano Marcelino, *Historia del Imperio Romano del 350 al 378*
128 Jacques Bénigne Bossuet, *Discurso sobre la historia universal*
127 Apiano de Alejandría, *Las guerras ibéricas*
126 Pedro Rodríguez Campomanes, *El Periplo de Hannón ilustrado*
125 Voltaire, *La filosofía de la historia*
124 Quinto Curcio Rufo, *Historia de Alejandro Magno*
123 Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de las cosas de España.* Versión de Hinojosa
122 Jerónimo Borao, *Historia del alzamiento de Zaragoza en 1854*
121 Fénelon, *Carta a Luis XIV y otros textos políticos*
120 Josefa Amar y Borbón, *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*
119 Jerónimo de Pasamonte, *Vida y trabajos*
118 Jerónimo Borao, *La imprenta en Zaragoza*
117 Hesíodo, *Teogonía-Los trabajos y los días*
116 Ambrosio de Morales, *Crónica General de España* (3 tomos)
115 Antonio Cánovas del Castillo, *Discursos del Ateneo*
114 *Crónica de San Juan de la Peña*
113 Cayo Julio César, *La guerra de las Galias*

112 Montesquieu, *El espíritu de las leyes*
111 Catalina de Erauso, *Historia de la monja alférez*
110 Charles Darwin, *El origen del hombre*
109 Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*
108 Bartolomé José Gallardo, *Diccionario crítico-burlesco del... Diccionario razonado manual*
107 Justo Pérez Pastor, *Diccionario razonado manual para inteligencia de ciertos escritores*
106 Hildegarda de Bingen, *Causas y remedios. Libro de medicina compleja.*
105 Charles Darwin, *El origen de las especies*
104 Luitprando de Cremona, *Informe de su embajada a Constantinopla*
103 Paulo Álvaro, *Vida y pasión del glorioso mártir Eulogio*
102 Isidoro de Antillón, *Disertación sobre el origen de la esclavitud de los negros*
101 Antonio Alcalá Galiano, *Memorias*
100 *Sagrada Biblia* (3 tomos)
99 James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*
98 Martín de Braga, *Sobre la corrección de las supersticiones rústicas*
97 Ahmad Ibn-Fath Ibn-Abirrabía, *De la descripción del modo de visitar el templo de Meca*
96 Iósif Stalin y otros, *Historia del Partido Comunista (bolchevique) de la U.R.S.S.*
95 Adolf Hitler, *Mi lucha*
94 Cayo Salustio Crispo, *La conjuración de Catilina*
93 Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*
92 Cayo Cornelio Tácito, *La Germania*
91 John Maynard Keynes, *Las consecuencias económicas de la paz*
90 Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*
89 Hernán Cortés, *Cartas de relación sobre el descubrimiento y conquista de la Nueva España*
88 *Las sagas de los Groenlandeses y de Eirik el Rojo*
87 Cayo Cornelio Tácito, *Historias*
86 Pierre-Joseph Proudhon, *El principio federativo*
85 Juan de Mariana, *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón*
84 Andrés Giménez Soler, *La Edad Media en la Corona de Aragón*
83 Marx y Engels, *Manifiesto del partido comunista*
82 Pomponio Mela, *Corografía*
81 *Crónica de Turpín (Codex Calixtinus, libro IV)*
80 Adolphe Thiers, *Historia de la Revolución Francesa* (3 tomos)
79 Procopio de Cesárea, *Historia secreta*
78 Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*
77 Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*
76 Enrich Prat de la Riba, *La nacionalidad catalana*
75 John de Mandeville, *Libro de las maravillas del mundo*
74 Egeria, *Itinerario*
73 Francisco Pi y Margall, *La reacción y la revolución. Estudios políticos y sociales*
72 Sebastián Fernández de Medrano, *Breve descripción del Mundo*
71 Roque Barcia, *La Federación Española*
70 Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*
69 Ibn Idari Al Marrakusi, *Historias de Al-Ándalus* (de *Al-Bayan al-Mughrib*)
68 Octavio César Augusto, *Hechos del divino Augusto*
67 José de Acosta, *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo*
66 Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*

65 Julián Juderías, *La leyenda negra y la verdad histórica*
64 Rafael Altamira, *Historia de España y de la civilización española* (2 tomos)
63 Sebastián Miñano, *Diccionario biográfico de la Revolución Francesa y su época*
62 Conde de Romanones, *Notas de una vida (1868-1912)*
61 Agustín Alcaide Ibieca, *Historia de los dos sitios de Zaragoza*
60 Flavio Josefo, *Las guerras de los judíos.*
59 Lupercio Leonardo de Argensola, *Información de los sucesos de Aragón en 1590 y 1591*
58 Cayo Cornelio Tácito, *Anales*
57 Diego Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*
56 Valera, Borrego y Pirala, *Continuación de la Historia de España de Lafuente* (3 tomos)
55 Geoffrey de Monmouth, *Historia de los reyes de Britania*
54 Juan de Mariana, *Del rey y de la institución de la dignidad real*
53 Francisco Manuel de Melo, *Historia de los movimientos y separación de Cataluña*
52 Paulo Orosio, *Historias contra los paganos*
51 *Historia Silense, también llamada legionense*
50 Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes de España*
49 Anton Makarenko, *Poema pedagógico*
48 *Anales Toledanos*
47 Piotr Kropotkin, *Memorias de un revolucionario*
46 George Borrow, *La Biblia en España*
45 Alonso de Contreras, *Discurso de mi vida*
44 Charles Fourier, *El falansterio*
43 José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*
42 Ahmad Ibn Muhammad Al-Razi, *Crónica del moro Rasis*
41 José Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones*
40 Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (3 tomos)
39 Alexis de Tocqueville, *Sobre la democracia en América*
38 Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación* (3 tomos)
37 John Reed, *Diez días que estremecieron al mundo*
36 *Guía del Peregrino (Codex Calixtinus)*
35 Jenofonte de Atenas, *Anábasis, la expedición de los diez mil*
34 Ignacio del Asso, *Historia de la Economía Política de Aragón*
33 Carlos V, *Memorias*
32 Jusepe Martínez, *Discursos practicables del nobilísimo arte de la pintura*
31 Polibio, *Historia Universal bajo la República Romana*
30 Jordanes, *Origen y gestas de los godos*
29 Plutarco, *Vidas paralelas*
28 Joaquín Costa, *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España*
27 Francisco de Moncada, *Expedición de los catalanes y aragoneses contra turcos y griegos*
26 Rufus Festus Avienus, *Ora Marítima*
25 Andrés Bernáldez, *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*
24 Pedro Antonio de Alarcón, *Diario de un testigo de la guerra de África*
23 Motolinia, *Historia de los indios de la Nueva España*
22 Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*
21 *Crónica Cesaraugustana*
20 Isidoro de Sevilla, *Crónica Universal*
19 Estrabón, *Iberia (Geografía, libro III)*

18 Juan de Biclaro, *Crónica*
17 *Crónica de Sampiro*
16 *Crónica de Alfonso III*
15 Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*
14 *Crónicas mozárabes del siglo VIII*
13 *Crónica Albeldense*
12 *Genealogías pirenaicas del Códice de Roda*
11 Heródoto de Halicarnaso, *Los nueve libros de Historia*
10 Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante*
9 Howard Carter, *La tumba de Tutankhamon*
8 Sánchez-Albornoz, *Una ciudad de la España cristiana hace mil años*
7 Eginardo, *Vida del emperador Carlomagno*
6 Idacio, *Cronicón*
5 Modesto Lafuente, *Historia General de España* (9 tomos)
4 *Ajbar Machmuâ*
3 *Liber Regum*
2 Suetonio, *Vidas de los doce Césares*
1 Juan de Mariana, *Historia General de España* (3 tomos)